العدد الجديد: ٧٠

من (التراث العربي)

في الوقت الذي تستعد فيه إدارة تحرير مجلة "التراث العربي" لإصدار سلسلة من الأعداد الخاصة-نبدؤها، إن شاء الله، مع العدد القادم، الذي سيكون مخصصاً للغة العربية واللغات الأخرى- يسعدها أن تقدم هذا العدد الجديد إلى قرائها الكرام. وهو عدد متميز، ذلك أن فيه ملفين اثنين، الأول خاص بالقرآن الكريم. والثاني خاص بالتصوف.

– في الملف الخاص بالقرآن الكريم ثلاث دراسات هي كالتالي:

*** نحو تأويل تكاملي للنص القرآني. بقلم: د.فهد عكام.**

في هذه الدراسة يتبع الكاتب منهجاً تأويلياً سبق له أن طبقه على الشعر العربي قديمه وحديثه، وعلى نصوص من النثر الفني. ويطبقه هنا على سورة "الضحى" المكية. وهو يبدأ تمشياً مع الأسلوب المنهجي ببيان أسباب الحاجة إلى هذا النوع من التأويل، وهدفه، ثم أسباب النزول. وأكثر ما يلفت الانتباه في هذه الدراسة هو ما أسماه الكاتب : الثنائيات الضدية.

*** دعوة إلى قراءة جديدة لقصص القرآن الكريم. بقلم: د. جعفر دك الباب.**

موضوع هذه الدراسة دعوة إلى قراءة جديدة للقصص القرآني تقتصر على الرجوع إلى القصص كما وردت في نص المصحف الشريف، بعيداً عن الروايات التوراتية.

*** ظاهرة اللون في القرآن الكريم. بقلم الأستاذ: محمد قرانيا.**

يرى الكاتب أن اللون في القرآن الكريم، المتغلغل في ثنايا الآيات، يعد ظاهرة فريدة من مظاهر التعبير الفني والجمالي، وحلية لفظية يتميز بها الأسلوب القرآني المعجز.

– الملف الثاني في هذا العدد خاص بالتصوف الإسلامي، وفيه ثلاث دراسات هي كما يلي:

*** عبد القادر الجيلاني بين الحقيقة والأسطورة الأدبية. بقلم:**
البروفيسورة جاكلين شابي.

وهي مختصة بتاريخ العصر الوسيط الإسلامي في جامعة باريس الثالثة. وقد ترجم هذه الدراسة الدكتور حسن سحلول، الأستاذ في قسم اللغة العربية في جامعة ليون الثالثة بفرنسا. وتبحث هذه الدراسة في سيرة هذا المتصوف الكبير وتستعرض مصادرها وأهميتها، وتسعى إلى التوثيق وتبيان أهمية الإمام عبد القادر الجيلاني بين معاصريه وتابعيهم.

*** قراءة في السيرة الشعبية للحلاج للأستاذ رضوان السّح.**

وفي هذا البحث يعرض الكاتب سيرة الحلاج الصوفي بشكل مجمل، ويذكر مقتله، ويعرض

القصة الشعبية حوله، ثم ينتهي إلى دراسة مقارنة ويعرض رأيه.

*** نظرية المعرفة في الفكر الصوفي. بقلم: عبد الحليم علمي يدري.**

وهذه الدراسة على جانب كبير من الأهمية فهي تشرح نظرية المعرفة لدى المتصوفة عامة، تقف ملياً عند ابن الخطيب، المتصوف المعروف.

وكتب الدكتور عمر موسى باشا دراسة شائقة تحت عنوان "جدلية القديم والجديد بين التقليد والإبداع" استهله بالحديث عن سورة "المجادلة" ورأى أن فيها مظهراً من مظاهر الجدلية والجدال بين الجاهلية والإسلام. ثم عرج على الزمان والجديدين وجدائل الذكرى وجدل النقاد، والعصر والمعاصرة والقرآن والحداثة والشعر والزمان.

**** ونقدم في هذا العدد واحداً من أعلام النهضة العربية هو عبد الرحمن الكواكبي. بقلم: د. محمد جمال طحان.**

وتتضمن هذه الدراسة عرضاً لأفكار الكواكبي في كتبه وأعماله ورؤيته النظرية للطريق إلى "الإسلامية".

*** وبحثاً بعنوان الإمام محمد بن إسماعيل البخاري وقيمة كتابه الصحيح، كتبه الأستاذ محمود الأرناؤوط .**

وكان الكاتب قد ألقى بحثه هذا في الندوة الدولية التي أقيمت بأوزبكستان في شهر تشرين الأول من العام الماضي احتفالاً بمرور (٢٥٠٠) عام على إنشاء مدينتي بخارى وخيوة

**** وهناك أخيراً** دراسة عنوانها "دمشق في القرن الثامن عشر" وقد اعتمد الكاتب فيها على وثيقة. ربما كانت هي الأهم في تصوير الحياة الاجتماعية والسياسية في القرن الثامن عشر، هي المذكرات اليومية التي تركها "البديري الحلاق" في الكتاب الذي نشر غير مرة تحت عنوان: "حوادث دمشق اليومية".

رئاسة التحرير

دمشق في
القرن السابع عشر

نصر الدين البحرة

كان لابد أن يمر قرنان أو ثلاثة، على انتهاء الحروب الصليبية، قبل أن يستعيد الغرب أنفاسه، إثر الهزائم الساحقة التي مني بها في هذا الجزء من الوطن العربي، وأرغمته على الرحيل، غير أن آثارها الثقافية والروحية التي تركت بصماتها على الحياة في القرون التالية في الغرب، فعلت فعلها، وكان لها دورها الكبير في نهضة أوروبا... وقد بدأت أواخر القرن الخامس عشر. ويبدو أن صور الشرق الذهبية التي رسخت في الذاكرة الشعبية في أوروبا، بعد القصص والأخبار والأحاديث التي رواها العائدون من أرض الحروب الصليبية، ظلت تمارس سحرها، وتحرض على التحرك باتجاه الشرق ، ولكنه كان تحركاً من نوع آخر، يهدف إلى تعميق المعرفة والاطلاع على أحوال الوطن العربي من جهة، ويبغي إسكات ذلك الفضول النهم إلى الكشف ومعانقة أسرار الشرق من جهة ثانية.

في ذلك الزمن، مطلع القرن السابع عشر، ولم يكن الاستعمار الغربي قد ذر قرنه، شهدت أقطار الوطن العربي في آسيا وافريقيا، عدداً من الرّحالين جاؤوا من

مختلف أرجاء أوروبا. وكان أحد هؤلاء "لوران دارفيو Laurent d'Arvieux" فبعد أن أنهى دراسته العليا في جامعة مرسيليا، حيث أتقن بعض لغات الشرق: العربية والتركية والفارسية وغيرها، قرر أن يسافر إلى الشرق ذاته.

أبحر دارفيو من مرسيليا عام ١٦٥٣، فكانت "أزمير" في تركيا أول مدينة يبلغها، ثم تابع طريقه حتى وصل إلى صيدا، هناك أقام خمس سنوات. وعمل بنجاح في التجارة...

وبعدئذ.... بدأت القصة التي سجلها في مذكراته، ونشرت قسماً منها بعض الصحف الفرنسية في القرن السابع عشر، ثم جمعها ونشرها في ستة أجزاء راهب دومنيكاني عام ١٧٣٥... بعد وفاة دارفيو بثلاث وثلاثين سنة.

لقد اطلع على هذه المذكرات الباحث السوري الأستاذ أحمد ايبش، فاختار منها مقتطفات ترجمها بأسلوبه السلس الفصيح وعلق عليها وأضاف إليها، وظهرت في كتاب يحمل هذا الاسم "وصف دمشق في القرن السابع عشر".

سبعة أنهار صغيرة

وكانت هذه المنتخبات مما كتبه الفارس دارفيو عن دمشق وبعض ضواحيها.

من ذلك مثلاً وصفه لهذه المدينة، فهو يقول إنها تربض في سهل فسيح تحوطه الجبال من جميع جنباته. ويتمتع السهل بخصب رائع إذ ترويه سبعة أنهار صغيرة، إضافة إلى عدد من الجداول تتفرق مياهها في أنحاء السهل، بعد أن تسقي الحقول والبساتين فتضفي عليها نضرة زاهية تعم جميع جنباتها.

ويتابع دارفيو قائلاً: ورغم المظهر الريفي لهذه البساتين فإنها تتمتع بسحر أخاذ، تحيط بها أشجار الفواكه التي تتزود منها المدينة فضلاً عن المدن المجاورة بكل أنواع الفاكهة، سواء مايؤكل في موسمه، أو مايحفظ على مدار العام.

دمشق تاريخ للحروب

وهو يؤكد أن دمشق واحدة من أقدم مدن العالم، ولكن من العسير الاهتداء إلى الاشتقاق الأصلي لاسمها. على أنها دمرت مرتين على أيدي التتار، ثم كانت بعدئذ مسرحاً لحروب طويلة قاسية قامت بين سلاطين مصر المماليك وبين الأتراك العثمانيين.

ويتوقف دارفيو ملياً عند أسوار دمشق، فيرى أن أسواراً محدثة تحيط بها باستثناء الناحية التي أدلي منها القدّيس بولس في سلة... أي عند باب كيسان. وقد أنشئت مكانه عام ١٩٣٩ كنيسة تحمل الاسم نفسه: كنيسة بولس.

ويضيف الأستاذ ايبش أن سور دمشق الروماني، كان قد أُخْرب بكامله حين احتل العباسيون المدينة ودمروها عام ١٣٢هـ، ولم يبق منه سوى قطعة تمتد بين باب السلامة– أو باب السلام– وباب توما.. وقد أعيد بناء هذا السور ورمم في عهد نور الدين الشهيد...

أسوار دمشق مزدوجة

على أن الرحالة الفرنسي يلاحظ أن أسوار دمشق مزدوجة في جميع أجزائها كما رآها في القرن السابع عشر. وهنا يرى الأستاذ ايبش فرصة مناسبة للتنبيه إلى أن الدراسات الأثرية المعاصرة، لا تذكر ازدواج سور دمشق إلا في بعض الأماكن، كالقطعة القائمة بين باب الفرج في المناخلية وبين باب الفراديس في العمارة، حتى إن زقاقاً قام في هذه المنطقة، فدعي ومايزال يدعى: "زقاق بين السورين". وهناك باحثون آخرون قالوا بازدواج السور بين الباب الصغير وباب الجابية.. أضف إلى ذلك أن بعض المؤرخين العرب كابن الأثير وابن كثير ذكروا ضمن رواياتهم التاريخية ازدواج سور دمشق بكامله...

وحول ازدواج السور، يستطرد أحمد ايبش، فينقل عن "السير جون موندفيل" "Sir John Maundevill" الذي زار دمشق في القرن الرابع عشر سنة ١٣٢٢ قوله "إن دمشق

مسوّرة بإحكام بسور مزدوج".

وهذا ماذكره أيضاً الرحالة الإيطالي جورجيو غوتشي Georgio Gucci" الذي زار دمشق في النصف الثاني من القرن نفسه: الرابع عشر، فهو يقول إن سورين يدوران بدمشق، الأول متين يبلغ ارتفاعه زهاء ٣٠ ذراعاً وهو خارج الخندق، والثاني يبعد عنه بين ١٥ و ١٦ ذراعاً ويزيد ارتفاعه عشرة أذرع عن السور الأول. والسوران محصنان، إذ تقوم عليهما أبراج مستديرة كثيرة على أبعاد تبلغ خمسين ذراعاً في كل حالة. والأبراج أعلى من السورين وحول السورين خندقان، داخلي.. وخارجي...

بيوت نظيفة مفروشة جيداً

أما بيوت دمشق، كما يصفها دارفيو، فإن القسم الأعظم منها مبني من الطين، وهي تبدو صغيرة الحجم من الخارج، أما الداخل فأمر البيوت مختلف فيه تماماً، فإن شققها كبيرة، حسنة الترتيب، وهي نظيفة ومفروشة بشكل جيد، وجدران هذه البيوت ملبّسة ومزخرفة ومزينة بالرسوم وفق الطابع المميز للمدينة، بكميات غير يسيرة من الذهب واللازورد.

لو عدنا إلى المعجم لوجدنا أن لكلمة "البز" معنى محدوداً، فإن الزمخشري يقول في أساس البلاغة: "إنه لذو بزة حسنة وهي الهيئة واللباس.

معان أخرى لكلمة : البز

والبزوز هي الثياب الجديدة، وغزا في بزة كاملة، وهي السلاح، غير أن الرحالة الفرنسي "دارفيو" يضيف إلى هذا المعنى معاني أخرى، وهو يصف أسواق دمشق في القرن السابع عشر، إذ يقول:

في المدينة بزستانات "أي: أسواق البز" تباع فيها جميع أصناف البضائع الثمنية كالأحجار الكريمة والمصوغات والأقمشة المذهبة والمفضّضة والحرير بأنواعه،

وماشابه ذلك.

وكما يبدو فإن هذه الكلمة ذات الاشتقاق الفارسي "بزستان" -أي: مكان البز- انقرضت من لغة أهل الشام، سواء أكانت فصحى أم عامية.. وحتى الأسواق التي كانت تضم مثل البضائع التي تحدث عنها دارفيو صارت لها أسماء أخرى: الصاغة، سوق الحرير، سوق الدراع أو " الذراع"، القيشاني... الخ... لكن اسم "البزة" مازال يستخدم أحياناً للإشارة إلى ثياب الرجل، أو "طقمه الأفرنجي" كما كان يقال قبل سنوات عديدة.

ويتابع الرحالة الذي أقام سنوات طويلة في حلب وطرابلس الشام، وطاف ملياً في دمشق، حديثه عن أسواق دمشق قائلاً: "هناك أيضاً العديد من الأسواق المغطاة، وهي مبنية من مقاطع حجرية ذات قناطر معقودة بإحكام، يتخللها بين الحيّز والآخر كوى تعمل على إبقاء الأسواق مضاءة بنور كاف... وتقوم على جوانب الأسواق المغطاة، أرصفة مرتفعة كالتي في الشوارع تسلكها المارة، على حين يُخصّص الحيز الأوسط الذي ينخفض قليلاً عن سوية الأطراف لأجل العربات والدواب، ويؤمن هذا الإجراء النظافة الدائمة لدروب المارة، كما ييسر حرية العبور في الأسواق في أي وقت، دونما التعرض لإفساد الجو.

الخانات كانت فنادق

وينتقل "دارفيو" إلى الحديث عن فنادق ذلك الزمن، وكانت تسمى حينذاك "الخانات"، فيقول:

وينتشر في المدينة عدد كبير من الخانات، الكبيرة منها والصغيرة، تؤوي التجار والمسافرين، وهي مبنيّة بناء ممتازاً، وجميعها ذات طراز واحد.

ويشير "دارفيو" إلى أنه تكلم في موضع آخر من مذكراته عن هيئة هذه الخانات وترتيبها، غير أن المترجم الأستاذ ايش يكتفي بإحالة قارئه إلى الجزء الأول من هذه المذكرات ، إلا أنه يستطرد قائلاً بلسان "دارفيو" في وصف هذه الخانات:

تتوزع المخازن الطابق الأرضي، أما الأعلى فإن فيه أروقة تفضي إلى الحجرات التي في كل واحدة منها قبة صغيرة مكسوة بالرصاص.

وفي الحقيقة فإن كثيراً من هذه الخانات مايزال قائماً في دمشق حتى اليوم، ونحن نراها، حول سوقي الحميدية ومدحة باشا... وفيهما، من ذلك مثلاً... خان التتن، خان الجمرك، خان الجقمق، خان الحرير، خان الزيت..... الخ.

وإذا كانت هذه الخانات قد فقدت وظيفتها الاجتماعية كفنادق، إلا أنها مازالت تستخدم كمخازن لبعض البضائع ومستودعات.. ومشاغل حرفية.

خندق حول قلعة دمشق

ويقدم دارفيو حديثاً طليّاً مشوّقاً، إذ يصف قلعة دمشق، فهي تبدو على شكل مضلّع كبير متطاول، وقد بنيت من حجارة مدببة، نحتت بعناية على شكل ماسات، ويتصل بها أربعة عشر برجاً مربعاً، خمسة منها على كل من الجانبين الطويلين للقلعة.. واثنان على كل من الجانبين القصيرين..

ويحيط بالقلعة خندق يقارب عرضه عشر قامات، أي: ٦٠ قدماً وعمقه ثلاث قامات أي ثمانية عشر قدماً. وبالإمكان ملء هذا الخندق بمياه النهر الذي يمر في المدينة أو بواسطة الجداول التي تتفرع عنه.

وأحسب أنا أن هذا الخندق ظلت بقاياه موجودة حتى القرن التاسع عشر، ذاك أني شاهدت في صورة من نوع "الغرافيك" رسمها فنان مرَّ بدمشق في القرن الماضي، مجرى مياه، فوقه مقهى، إلى الجهة الشرقية من سور قلعة دمشق في المكان الذي يقع فيه سوق العصرونية اليوم وأحسب أن هذه المياه كانت آتية من فرع بردى الذي يمر لصق القلعة... من جهة الشمال. ولاشك أن الخندق الذي تحدث عنه "دارفيو" قد ردم في وقت متأخر من القرن التاسع عشر، وقامت مكانة بعض الأسواق والبيوت.

مدخل القلعة.. فوق جسر

ويلاحظ الأستاذ أحمد ايبش، في أحد هوامشه على الكتاب أن دارفيو الذي اعترف بأنه كان يتكلم العربية وكان له أصدقاء في دمشق، وكان يلبس زي أهل دمشق، لابد أن يكون قد دخل قلعة دمشق من بابها الشرقي، وهو -أي الأستاذ ايبش- ينقل عن رحالة آخر هو مانريك، كان قد زار دمشق عام ١٦٤٠، أي في الحقبة نفسها التي جاء فيها دارفيو إلى دمشق، أن مدخلاً واحداً لقلعة دمشق، كان مستخدماً وهو الشرقي، يُعبر إليه على جسر يمكن رفعه عند الضرورة بسلاسل حديدية ضخمة.

يقول دارفيو:

لقد شاهدت أثناء دخولي، مركزاً للحراسة كبيراً ورحباً، وهو معقود ونظيف للغاية، وجدرانه مغطاة بكاملها بالأسلحة الأثرية والحديثة، بتنسيق جميل، وقد حفظت على نحو ممتاز، وإزاء الباب ثلاث قطع من المدافع المسبوكة، طول كل منها اثنا عشر قدماً، وهي فخمة جداً، ومجهزة تماماً.

الأموي: من أجمل الصروح

ويصف "دارفيو".. الجامع الأموي كما رآه في القرن السابع عشر فيرى إنه واحد من أجمل الصروح التي كانت قائمة في نطاق الدولة العثمانية، وهي التي كانت تحكم معظم الوطن العربي في ذلك العهد. ثم يستطرد قائلاً: إن طول الجامع يبلغ ثلاثمئة خطوة، أي مايعادل ٧٥٠ قدماً كما يرى الأستاذ ايبش، أما عرضه فستون خطوة، أي ١٥٠ قدماً وتستند أجنحته الثلاثة على عمد من الرخام ومن اليشب والبرفير Porphyry ، وهو الرخام الملون بالأحمر والبني. وحيطانه موشاة بالفسيفساء مع زخارف بالذهب واللازورد.

ويتم الدخول إلى الجامع من اثني عشر باباً جميلاً ذات مصاريع مكسوة بالنحاس المنقوش، كما تزينها أعمدة غاية في الروعة. ويشرف الباب الرئيسي وهو الغربي، أي باب البريد على صحن الجامع، والصحن مبلط برخام أبيض صقيل للغاية... شديد

اللمعان، حتى تخاله من صفحات المرايا، وعلى جوانب هذا الصحن أروقة مكشوفة ترتكز على صفين من أعمدة الرخام واليشب والبرفير، وفيها تجد زخارف مشغولة بمنتهى الدقة، كما أن هذه الأروقة مزدانة بالصور ومذهبة، وفيها فسقيات وأحواض رخامية يستخدمها المسلمون للوضوء..

مدحة باشا لم يأت بجديد

ويلفت النظر على نحو خاص في حديث دارفيو عن الشارع المستقيم، وهو الذي يُسمَّى قسم كبير منه اليوم "سوق مدحة باشا" إشارته إلى أنه سوق مغطى وهذا يعني أن مدحة باشا لم يأتِ أمراً جديداً حين غطى السوق المرتبط باسمه في القرن التاسع عشر.

معالم عند الباب الشرقي

وهو يشير إلى كنيسة وجدها لدى خروجه من الباب الشرقي. ولكن لم يكن قد بقي منها سوى الجرس وهو قديم للغاية.. ويذكر المترجم الأستاذ ايبش أن بقاياها مازالت موجودة حتى اليوم، أما الكنيسة التي ترى حالياً في موضع قريب وتعرف باسم كنيسة بولس، فقد أقيمت مكان باب كيسان، أحد أبواب دمشق الرئيسية، عام ١٩٣٩، بمساعدة فرنسية، وقام بهندستها الفرنسي "دولوري".

يشير دارفيو أيضاً إلى برج قديم لم يبقَ له من أثر، رآه على بعد خمسين خطوة من الباب الشرقي باتجاه الخنادق، وهو برج مربع ضخم منفصل ومعزول.

الزنبقة شعار الأيوبيين

وعلى جدران هذا البرج زهرتا زنبق وأسدان، نحتت جميعاً بشكل بارز، وفي وسطها لوح كبير من الرخام منقوش بحروف عربية.

ويغتنم المترجم الباحث هذه الفرصة ليغني بعض الهوامش في هذا الكتاب ينتهي منها إلى أن أول من اتخذ شعار زهرة الزنبق كان السلطان العادل نور الدين الشهيد، وتبعه في ذلك الكثير من الملوك الأيوبيين والمماليك. ثم يقول إنه وجد في باحة المتحف الوطني بدمشق حجراً حفر عليه شعار مماثل. ويستشهد بما ذكره الأستاذ خالد معاذ، إذ عثر على شعار مماثل في مبنى أقامه الملك الظاهر بيبرس. ويتساءل: هل يكفي هذا لإثبات نسبة شعار الزنبقة بين أسدين إلى الظاهر بيبرس؟

ثم يعود الأستاذ ايبش ليؤكد أن زهرة الزنبق كانت الشعار الخاص المميز لنور الدين الشهيد، وتمكن رؤية هذا الشعار في البيمارستان النوري بدمشق.

وأما البرج نفسه الذي درس فهو الوحيد الذي وجد في دمشق منفصلاً عن سور المدينة.

ومن المواضع التي تعرض لذكرها دارفيو، وهو يتحدث عن دمشق: الصالحية، وكانت قرية، تقبع على منحدر هضبة، حيث ينبسط من هناك مشهد الريف كله، وكم هو جميل وغني ومتنوع.

بيوت للنزهة في الصالحية

يقول دارفيو: "في الصالحية هذه يمتلك معظم أعيان دمشق بيوتاً للنزهة، وهي جميلة ولطيفة جداً، سواء للمشهد الذي تطل عليه، أو للحدائق التي تجاورها، ناهيك عن المياه العذبة الرقراقة الجارية في جميع أنحاء الهضبة"... ويضيف أن في الصالحية صومعة للدراويش الذين يحافظون بإجلال متناه على المغارة التي قيل إن أهل الكهف ناموا فيها.

وينتقل هذا المغامر الفرنسي إلى وصف أهل دمشق كما رآهم في النصف الثاني من القرن السابع عشر، فيقول: يغلب على أهل دمشق بياض البشرة وجمال الطلعة مع ملاحة في التكوين، ويتمتعون بصفاء الذهن، كما يتصفون بالرقة والظرافة والدهاء ويستطرد قائلاً: إنك تجد مظهراً معيناً من العظمة إلى جانب الحرية في هذه المدينة، مما لا يشاهد عادة في المدن الأخرى.

دمشق.... مركز تجاري

ويحب سكان دمشق أن يظهروا بلباس لائق وأن يعيشوا برفاهة وأن يقتنوا الأثاث الفاخر، وهم يحبون حريتهم. وتحت عنوان تجارة دمشق، يقول دارفيو: إن دمشق تعد واحدة من أكثر المدن اتّجاراً في الدولة العثمانية، فيها مصانع يدوية للمخمل الممتاز المطرّز، والأطالس، والتفتا، والدَّمقس والبروكار، وأصنافٍ أخرى من النسيج ذي اللون الواحد والمخطط والمموج، والمناديل الحريرية، والأقمشة القطنية... وسواها...

وتجلب قوافل مكة إليها جميع أنواع العقاقير والتوابل، وبضائع من بلاد فارس والهند، ويحمل إليها الإفرنج الأغطية الحريرية والأصواف والذهب والورق والقبعات والقرمز والنيلج أو النيلة... والسكّر، وكميات من البضائع الأخرى تفرغ في صيدا وبيروت وطرابلس، ثم تنقل من هذه المرافئ مع قوافل إلى دمشق....

□□□

جدلية القديم والجديد
بين التقليد والإبداع

الدكتور عمر موسى باشا

كنت أستمع إلى هذا القول السائر على ألسنة الناس: "من ليس له قديم ليس له جديد". وكنت، وأنا طفل، أفكر وأتدبر هذا المثل المأثور، وأدركت بعدئذٍ مضمونه التربوي، وهدفه الاجتماعي، ومعناه البعيد الهادف، ولاسيما حين بلغت يفاع الراشد من العمر. وهأنذا، أوثر اليوم أن أتحدث عن جدلية القديم والحديث من خلال التقليد والإبداع، وما أقرب اليوم من الأمس.

خولة المجادلة

تضمّن القرآن الكريم في تنزيله المحكم سورةً خاصةً باسم (المجادلة)، وهي السورة الثامنة والخمسون، وهي، فيما نعتقد، مظهر من مظاهر الجدلية والجدال بين الجاهلية والإسلام.

وهذه المجادلة هي خولة بنت ثعلبة، وأمها معاذة، وزوجها أوس بن الصامت، وقد أوردت عائشة، رضي الله عنها، قصة هذه المرأة المظلومة الشاكية التي نعتت بالمجادلة، وقد سمع الله شكواها، من فوق سبع سموات: "قالت عائشة: "تبارك الذي أوعى سمعُه كل شيء، إني لأسمع كلام خولة بنت ثعلبة، ويخفى علي بعضه، وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله (ص)، وهي تقول: (يا رسول الله، أكَلَ مالي، وأفنى شبابي، ونثرتُ له بطني، حتى إذا كبرتْ سني وانقطع ولدي ظاهر مني. اللهم إني أشكو إليك). قالت: فما برحتْ حتى نزل جبريل بهذه الآية: (وقد سمعَ الله قول التي تجادلك في زوجها، وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاورَ كما، إن الله سميع بصير.."(١).

والمعروف أن زوجها قد هجرها وظاهر عليها، والمظاهرة هي أنه قال لها: أنت علي كظهر أمي "وكان ذلك في الجاهلية تحريماً مؤبداً، وهو أول ظهار في الإسلام. كما وردت الإشارة إلى المظاهرة وإبطالها أيضاً في سورة الأحزاب. والملاحظ أن هذه السورة تضمنت عناصر الجدلية بين الجاهلية والإسلام، وقصة المجادلة خولة، وهي تمثل الصراع بين أعراف الجاهلية في المظاهرة، وإبطالها في شريعة الإسلام.

والملاحظ أيضاً أن هذه السورة تضمنت عناصر الجدل والجدال والجدلية، بين الماضي والحاضر، والحق والباطل، والخير والشر، كما لوحظ وجود طائفة من الألفاظ، وهي (سمع)،

و(قول)، و(تجادلك)، و(تشتكي) و(يسمع)، و(تحاوركما)، و(سميع). هذه الألفاظ بعضها فعل ماض، وبعضها الآخر فعل مضارع، دال على الحال، وبالإضافة إلى الصيغ الاشتقاقية الأخرى، وهي كلها تدخل في معنى الجدل وصيغه: قولاً وسماعاً وحواراً، بله لفظ الجدل نفسه.

أتطرق بعد الآية الأولى من استهلال سورة المجادلة، إلى مصطلحها القرآني، كما ورد في غيرها من سور القرآن، فقد تكرر تسعاً وعشرين مرة فعلاً ومصدراً، منها خمس وعشرون استُخدم فعلها ماضياً أو مضارعاً، في معظم الأحيان، وفعلاً أمراً مرة واحدة في قوله تعالى: (وجادلهم بالتي هي أحسن)(٢) بعد قوله في مطلع الآية نفسها: (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة). هكذا يأمر الله تعالى رسوله محمداً (ص) أن يدعو الخلق إلى الله بالحكمة، وهو ما أنزله عليه من الكتاب والسنة والموعظة الحسنة. والملاحظ في أمر الله تعالى: (وجادلهم) أي جادل من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال كما في التفاسير. وهكذا يضعُ لنا الله تعالى المنهج الأمثل في الجدل، وهو أن يكون "بالوجه الحسن برفق ولين وحسن خطاب"(٣) كقوله تعالى: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسنُ، إلا الذين ظلموا منهم)(٤).

أما الاستخدام مصدراً فقد اقتصر على وروده أربع مرات، منها مصدران بلفظ (الجدال)، ومصدران اثنان آخران بلفظ (الجدل) فيما يلي:

أولهما قوله تعالى: (وكان الإنسانُ أكثرَ شيءٍ جدلاً)(٥).

ثانيهما قوله تعالى: (ما ضربوه لك إلا جدلاً)(٦).

قد نستغرب إن قلنا: إن مصدر (الجدل) استُخدم في القرآن في بعض المناسبات وفق المفهوم المعروف لمصطلح الجدلية المنطقية في حقيقة الفلسفة الإنسانية..

يقول الله تعالى مخاطباً قوم طعمة بن أبيرق حين سرق درعاً وخبّأها عند يهوديّ: **(هأنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا، فمنْ (يجادلُ) اللهَ عنهم يوم القيامة، أم من يكون عليهم وكيلاً؟!)(٧).**

سنتدبر تفسير هذه الآية القرآنية الجدلية ضمن الملاحظات الثلاث التالية:

الأولى: لقد اقترنت النظريةُ الجدليةُ بالإنسان العاقل، فكان– كما صوره القرآن– أكثر الخلق جدلاً في الوجود كله.

الثانية: استخدام الفعل الماضي (جادل) والفعل المضارع (يجادل) في آية واحدة، وهذان الفعلان، ماضياً ومضارعاً، يمثلان معاً القديم الذي مضى، والجديد الذي يدل على الحاضر والحال، وينبىءُ بالمستقبل المنتظر.

الثالثة: ذكرهُ الوجود الأصلَ المتمثلَ في حقيقة هذه الحياة الدنيا، وذلك وفق المصطلح المعروف في الفلسفة الجدلية، وذكر يوم القيامة، وهو لاشك آتٍ، وهو نهاية الوجود الدنيوي المتمثل في

هذا المصطلح الجدليّ.

هكذا تغدو هذه النظريةُ الفلسفيةُ نظريةً قرآنيةً رائدةً.. وتتطور جدلية القديم والجديد لدى الفلاسفة العرب بدءاً بالرئيس ابن سينا إلى من خلفه من الحكماء العرب.

لن أعرض للمصطلح الفلسفي المتعلق بالجدل والجدلية (الديالكتيك) (Dialectique) واشتقاقها ونطقها من الأصل اليوناني (Djalektik) والأصل فيها (Dialectus) كما اقتبستها اللاتينية القديمة وغيرها، فاستخدمتها في المصطلح المعروف، وهي تعني الجدل والحوار، والمطارحة والنقاش، وإنما سأوضح من خلال الاصطلاح العربيّ ومفهومه عند الجاحظ والجرجانيّ.

تحدث الجاحظ عمرو بن بحر (المتوفى سنة ٢٥٥هـ) عن القديم والحديث في فصل من صدر كتابه (المسائل والجوابات في المعرفة)(٨)، وفيه روايته عما أورده عرضاً عن أجناس العلم العشرة رداً عليها، خمسة منها تدرك بالحواس، وخمسة أخرى لا تدرك بها، ووقف عند العلمين الأخيرين قائلاً: "ثم جعل العلم التاسع علم الإنسان، فإنه لا يخلو أن يكون (قديماً) و(حديثاً).." وجعل العلم العاشر علمه بأنه (محدث) وليس (بقديم)..

هكذا يتضح في رد الجاحظ موقفه من الإنسان والعلم ورأيه في جدلية القديم والحديث، وأن الناس هم أبناء الزمان أكثر مما هم أبناء آبائهم كما في قولهم، "الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم"(٩).

وتحدث الجرجاني علي بن محمد (المتوفى سنة ٨١٦هـ) عن مصطلحي (القديم) و(المحدث)، فذكر أن "القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو (القديم بالذات)، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو (القديم بالزمان).."(٩).

ثم استطرد الجرجاني في تعريفاته. موضحاً رأيه بقوله: "والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان الذي سبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً..".

وخلص إلى القول بعد توضيحه القديم والمحدث، فقال: "وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان، فيكون الحادث بالذات أخصّ من الحادث بالزمان".

يضاف إلى ذلك كله أن الجرجاني قدم تعريفاً آخر عند القدماء عن القديم والمحدث أيضاً، فقال: "(القديم) ما لا ابتداء لوجوده الحادث، و(المحدث) ما لم يكن كذلك، فكان الموجود هو الكائن الثابت والمعدوم ضده (١٠).

لم يكتف الجرجاني بذكره (المحدث) من خلال ذكره (القديم)، وإنما لاحظنا أنه يوضح تعريفه المذكور من خلال حديثه في موضع آخر من تعريفاته فيذكر أن "الحدوث الزمانيّ هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، والأول أعم مطلقاً من الثاني"(١١).

كان الجرجاني موفقاً كل التوفيق في التمييز والتفريق بين القديمين:

الذاتيّ والزمانيّ، وبين الحدوثين: الذاتي والزماني، وفي هذا التمييز والتفريق سبق ريادي توضيحيّ، وقد لاحظنا أن السابقين تعرضوا لبعض ما أورده حول هذين المفهومين من آراء مختلفة.

الزمان والجديدان

تحدث الشعراء عن فكرة الزمان، ذلك لأنه مصدر كل قديم وحديث، لا بل هو يحتضن القديم والجديد معاً، وما يتولد عنهما من خير وشر، وتقليد وإبداع، فمنهم من يتعصب لقديم الزمان، ومنهم من يفضل جديده؛ ومن المستحسن أن نتوقف عند مفهوم حقيقة الزمان وعلاقته بالناس، إذ لازمان بغير وجود الناس، كما تحدثت الخنساء عن الزمان، وله عجب، وعن الجديدين في طوق اختلافهما في شعرها قائلة(١٢):

إنّ الزمان وما يفنى له عجب ... أبقى لنا ذنباً واستؤصل الراس

أبقى لنا كل مجهول وفجّعنا ... بالحالمين فهم هامٌ وأرماس

إن الجديدين في طول اختلافهما ... لا يفسدان ولكن يفسد الناسُ

يتمثل جديد الزمان عند الشاعرة الخنساء تُماضر (المتوفاة سنة ٢٤هـ/ ٦٤٦م) في هذه الأبيات الثلاثة، في اختلاف الجديدين، وهما الليل والنهار، وكذا الأجدّان، بيد أنها كانت الفساد كل الفساد في أهل الزمان، ولا سيما المتأخرون منهم، ذلك لأنه يسلبنا الأكرمين المقدّمين، ويبقي الأذلة المفسدين، وتبرز هنا جدلية الصراع بين القديم والجديد، من خلال اختلاف الجديدين الأجدّين، وبين التقليد والإبداع من خلال عجائب الزمان البديعة. وفي رواية ثانية لشطر البيت الأول:

(إن الزمان وما تفنى عجائبه..)(١٣)

تتضح أهمية هذه الأبيات للشاعرة الخنساء تماضر، ولا أدري بواعث غلبة لقب الخنساء على اسمها تُماضر، ويحلو أن أدعوها باسمها هذا لأنه يتمثل فيه الإبداع مبنىً ومعنىً، فلا نستغرب إن روينا ما حكاه الأصفهاني: "قيل لجرير: من أشعر الناس، قال أنا لولا الخنساء، قيل: فبمَ فضلتك؟! قال بقولها:

(إن الزمان وما يفنى له عجب..)(١٤)

هذا هو الإبداع التماضري في جدلية الزمان من خلال اختلاف الجديدين، ويتمثل من خلاله الإنسان بين ماضيه وحاضره، وخيره وشرّه، وصلاحه وفساده.

هكذا يتواتر حديث الشعراء عند الزمان بعد تُماضر الخنساء وغيرها من الشعراء القدامى، وربما كان المتنبي أحمد مالىء الدنيا وشاغل الناس خير من تحدث عنه، فلقد لقي منه الأمرّين، وذلك في قصيدته التي نظمها في مصر أرض الكنانة، لكنه لم ينشدها كافوراً الإخشيديّ، ومما قاله في

مستهلها(١٥):

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا   وعناهم في شأنه ما عنانا

وتولوا بغصة كلهم منـ   ـه وإنْ سرَّ بعضهم أحيانا

وكأنّا لم يرضَ فينا بريب الـ   ـدّهر حتى أعانه من أعانا

كلّما أنبت الزمان قناةً   ركّبَ المرءُ في القناة سنانا

هذا هو الزمان السرمديّ منذ أزله البدئي حتى أبده الختاميّ، في فلسفة المتنبي، وقد صحبه الناس من قبل في ماضيهم القديم التليد، وهؤلاء هم الناس أيضاً في حاضرهم الحديث الجديد. هذا هو الدهر حقاً في ماضيه الأزليّ ومستقبله الأبديّ، ويبقى الإنسان والناس والأجيال في تطوره السرمديّ ما بين القديم والجديد.

يرى أبو الفتح أن بعض أبيات هذه القصيدة أحسن ما قاله الشعراء وغيرهم في وصف الزمن، فهو يرى أن جدلية الزمان تشغل الناس جميعاً، لأنهم صحبوه قبلنا، وأتعبهم مثلما أتعبنا، ثم ماتوا بغصصه، لم ينالوا ما انتظروه من خيره، بل تغلّب عليهم شرّه، وهكذا لم ينل أحد مراده منه، لأنه جُبل على طباع الشر، واختتم الشاعر حديثه بما قاله الحكماء القدماء، وهو "أن الزمان إذا أنبت قناةً إنما ينبتها بالطبع، ولا يشعر لأيّ شيء تصلح، فيتكلّف بنو آدم اتخاذ القناة، توصلاً إلى هلاك النفوس، فالزمان يفعل ولا يشعر ما يراد به، وهذا من كلام الحكيم"(١٥).

ولا عجب في رأي الشاعر المتنبي أن نجد الزمن يستهدف الأخبار كما في قوله(١٦):

أفاضل الناس أغراض لذا الزمن   يخلو من الهمّ أخلاهم من الفطن

قد صيّرتْ أولَ الدنيا أواخرَها   آباؤه من مغار العمل في قَرَن

كأنهم وُلدوا من قبل أن وُلدوا   أو كان فهمهم أيام لم يكن

هكذا يتجسد في هذه المدحة الإبداع الذاتي عند الشاعر المتنبي في مدح القاضي الأنطاكي أبي عبد الله محمد، متحدثاً عن أفاضل الناس في استهلاله هذه المدحة، وأنهم أغراض لهذا الزمن، وذكر أننا "نحن في جيل سواسية" وتتجلى هذه الجدلية الأحمدية في الزمان وأيامه حين وُلدوا ومن قبل أن يولدوا، و(كان) و(لم يكن).

بَيدَ أن الشاعر المتنبي، على الرغم من سلطان الزمان عليه، فإنه كان يتمرد معلناً الثورة عليه، وذلك لأن الغدر يكمن في الحياة والزمان معاً والحياة بعض الزمان الغادر، وذلك في قوله(١٧):

رأتْ كلَّ من ينوي لك الغدر يبتلى   بغدر حياةٍ أو بغدر زمان

فإن يك إنساناً مضى لسبيله | فإنّ المنايا غاية الحيوان

ذلك لأن الموت غاية كل حيّ، والحيوان هنا كل ما كان فيه روح كبني آدم وغيرهم.

لم يكن المتنبي بالمتمرد على الزمان وأبنائه، وإنما كان يحتقره ويتحداه، وقد تجسد ذلك كله في أناه الأحمدية، على "لسان بعض بني تنوخ" بقوله(١٨):

قضاعةُ تعلم أني الفتى الـ.. | ـذي ادخرتْ لصروف الزمان

أنا ابنُ اللقاء، أنا ابنُ السخاء | أنا ابنُ الضراب، أنا ابنُ الطعان

أنا ابن الفيافي، أنا ابن القوافي | أنا ابنُ السروج، أنا ابن الرّعان

واستطرد الشاعر في وصف أناه هذه بقوله:

طويل النجاد، طويل العماد | طويل القناة، طويل السنان

حديد اللحاظ، حديد الحفاظ | حديد الحسام، حديد الجنان

لم يكتف بذلك كلّه، في تمرده وتحديه الزمن، وإنما يتطاول في تحديه الأزمنة كلها خلال مدحه بدر بن عمار بقوله(١٩):

وقطعتُ في الدنيا الفلا وركائبي | فيها ووقتيَّ الضحى والموهنا

لأبي الحسين جُدىً يضيق وعاؤه | عنه ولو كان الوعاءُ الأزمنا

ذكر الدنيا والوقتين: وقت الضحى، وهو حين تشرق الشمس، ووقت الموهن، وهو القطعة من الليل، وهو الوهن أيضاً. ولم يكتف بذلك كله، وإنما اختتمها بهذا التحدي: (ولو كان الوعاء الأزمن) نفسها. فهو يرى أن هذا الممدوح جواد، "وإذا كان الزمان يضيق عن شيءٍ فحسبك به عظماً وكثرة وسعة"(٢٠).

لم يكتف المتنبي بهذا التمرد والتحدي للزمان إفراداً، وللأزمنة جمعاً وإنما يؤكد ذلك كله جمعاً في الأزمان أيضاً بقوله(٢٠):

خفَّ الزمانُ على أطراف أنمله | حتى توهمنَ للأزمان أزمانا

ما شيَّدَ اللهُ من مجدٍ لسالفهم | إلا ونحن نراه فيهمُ الآنا

وواهباً كلُّ وقتٍ وقتُ نائله | وإنّما يهبُ الوهّابُ أحيانا

علق العكبريّ شارح الديوان على ذلك بقوله: "إن الزمان في يده وفي تصرّفه فهو يصرّفه على إرادته، فكأن أنامله أزمان للأزمان لتقليبها إياه، والزمان يقلّب الأحوال، وأنامله تقلّب الأزمان، فكأنها

أزمان للأزمان"

لم يكتف المتنبي بجمعه أزمان الأزمان، وإنما ذكر السلف وهو جمع السالف، إشارة إلى القديم والقدم والأقدمين، وشفع ذكر السلف الأقدمين بذكره الآن الحاضر، وبذلك يجمع بين الماضي والحاضر.

يضاف إلى ذلك أنه لم يقتصر على ذلك كله، وإنما أردف الزمن والسلف والآن بذكره الوقت (كل وقت وقت نائله)، مشفوعة بالأحيان، وهي ذات مدلول لغوي اصطلاحي، وقد مرت معنا من قبل في شعر المتنبي أيضاً:

(وإن سرَّ بعضهم أحياناً)

والمعروف أن لفظ (أحيان) هو جمع حين، وهو ا لوقت، ومن المفيد هنا أن نعرض المعاني التي تدل عليها: "والحين على وجوه:

الأول: بمعنى السنة، ومنه قوله تعالى في سورة إبراهيم: (تؤتي أُكُلها كلَّ حين) أي كل سنة.

والثاني: يوم القيامة، ومنه قوله تعالى: (ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين)(٢٣).

والثالث: ساعات النهار، ومنه قوله تعالى: (فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون)(٢٤).

والرابع: بمعنى أربعين سنة، ومنهن قوله تعالى: (هل أتى على الإنسان حين من الدهر)(٢٥)، وهو بقاء آدم جسداً من غير روح.

وأمّا قوله تعالى: **(ولتعلمُنَّ نبأه بعد حين)(٢٦)، فقال المفسرون: أراد يوم بدر"(٢٧).**

ومما هو جدير بالذكر أيضاً أن لفظة (حين) قد تكرر ورودها في القرآن الكريم أربعاً وثلاثين مرة، يختلف مدلولها وفق المناسبة والتنزيل.

ومن المتنبي إلى صاحب سلاسل الذهب، الوليد بن عبيد الطائي، المعروف بالبحتريّ، فقد عقد في حماسته المعروفة الباب الثالث والعشرين بعد المائة فيما قاله الشعراء في الجديد وإخلاف كل جديد ليصبح بتقادم العهد معدوداً ضمن مفهوم القديم في هذه الجدلية الثنائية، وهذا يؤكد أن الشعراء أدركوا هذه الجدلية الزمانية المتطورة لتقلّب الأيام وتعاقب الأزمان، يولج الليل في النهار، ويولج النهار في الليل، وتتقلب البشرية في هذا السبيل الحتميّ.

– من هؤلاء الشعراء الهذليّ في قوله(٢٨):

وكل جديد يا أُميمُ إلى بلىً ... وكل فتىً يوماً يصير إلى كانا

– ومنهم عثمان بن الوليد القرشيّ:

وكل ذي جدّة لابد مدركه ... ريب الزمان الذي في صرفه غِيَرُ

- ومنهم الشاعر القُطاميّ عُمير بن شُيَيم:

ليس الجديد به تبقى بشاشته | إلا قليلاً ولا ذو خلة يصلُ
والعيش إلا ما تقرُّ به | عين ولا حال إلا سوف ينتقل

ومنهم الشاعر عمرو بن الأيهم :

ويحاد مايحدو الجديد إلى البلى | مرُّ العشيّة ثم إقبالُ الغدِ

- ومنهم الشاعر يزيد بن الحكم:

وكل جديد سوف يخلق حسنه | وما لم يودّع مثل ما كان ودعا

- ومنهم الشاعر ابن غزالة السكوني:

مضى فكأن لم يَغْنَ بالأمس أهله | وكلّ جديدٍ صائرٌ لخلوق

ويعرض الشاعر الأندلسي أبو البقاء صالح الرنديّ (المتوفى سنة ٦٨٤هـ/١٢٨٥م) للدهر وفجائعه ووصف ما حلَّ بالأندلس في محنتها الكبرى، ويتكرر ذكر الزمان الماضي في قصيدته المشهورة التي يرثي بها الأندلس، وهي مؤلفة من اثنين وأربعين بيتاً، منها قوله:

لكل شيء إذا ما تمّ نقصانُ | فلا يُغرُّ بطيب العيش إنسانُ
هي الأمور كما شاهدتها دولٌ | من سرَّه (زمن) ساءته (أزمانُ)
يمزّق (الدهرُ) حتماً كل سابغةٍ | إذا نبت مشرفيات وخرصانُ
دار (الزمان) على دارا وقاتله | وأمَّ كسرى فما آواه إيوانُ
فجائع (الدهر) أنواع منوعةٌ | و(للزمان) مسرّات وأحزانُ
يا غافلاً وله في (الدهر) موعظةٌ | إن كنت في سِنةٍ (فالدهرُ) يقظانُ
تلك المصيبة أنستْ ما تقدمها | وما لها مع طول (الدهر) نسيانُ

ذكر أبو البقاء (الدهر) معرفاً خمس مرات، وذكر (الزمن) أربع مرات، معرفة مرتين في لفظ (الزمان) ونكرة (زمن) وجمعاً (أزمان) مرة واحدة. يضاف إلى ذلك ذكره (اليوم) و(الأمس) في القصيدة نفسها.

ومن هذا المنطلق في هذا المفهوم للدهر والزمن معاً من خلال هذه القصيدة الرندية أن الشاعر قد بلغ المنتهى في تبيان جدلية الدهر، وتقلب الأزمان، بين الماضي الغابر والحاضر الذي يشهد هذه

الفجائع، ويتساءل من خلالها عن هذا الماضي بالأداة الاستفهامية، وقد تكررت ثماني مرات (أين الملوك؟..) و(وأين منهم..؟)، و(أين ما شاده؟) و(أين ماساسه؟)، و(أين ما حازه؟)، و(أين عاد؟) و(أين قرطبة؟)، و(أين حمص؟).

هذا هو الماضي السعيد، وهذا هو الحاضر البائس الجديد، وهذه هي جدلية الدهر في قصيدة أبي البقاء الخالدة في فجائع الدهر.

ومن هذا المنطلق في هذه الجدلية، يتولّد القديم والجديد، فهما اللذان يحتضنان هذا الزمان، أو أن دهر الزمان هو الذي يحتضنهما حقاً، ومن خلاله أو من خلالهما تبرز جدلية الحياة الإنسانية في هذا الكون، ذلك لأن الإنسان أعظم المخلوقات وأكملها وأجلّها.

جدائل الذكرى

وتتوالى قصة المنزل الأول والحبيب الأول والإنسان الأول في العصر الحديث، فنجد الدكتور أسعد علي يتحدث عن جدلية الزمان، لينطلق منها إلى آفاق الوحدانية المطلقة من خلال التفاعل بين نظم الجدائل وتضاد الجدلية، وذلك من خلال حديثه عن (جدائل الذكرى شجرة الحب الأول)، ويتوضح ذلك كله في قوله: "خمس كلمات لها حنين قارات.. كيف نعي جدائل الذكرى؟ وكيف تسعدنا شجرة الحب الأول؟.ثم يتغنى بأطياف الماضي، ويرمز إليه بغابة بكر للذكريات، ليصل إلى حاضرها الراهن، وينسج من خلال ذلك كله صورة لأنهار الزمان، ويخلص بعد ذلك إلى أرواح الوحدانية المطلقة في الرمز والإشارة إلى الحبيب الأول.

"خمسة ألوان تكون غابة الذكريات، تتوّلني ارتفاعاً فوق حدود اليوم.. أنهض من وقوع الواقع الصخّاب، أتحد فتدهش أنهار (الزمان)، وتعي إرادة التصميم فتكفّ عن الفيضان.. فقد أكد لي الدليل.. وكل قلب دليل.. أن شجرة (الحبّ الأول) تثمر الإخلاص، ومتذوق ثمرها لا يموت.. الحياة حبيبتي.. لذلك فتحت كنوز المعاني وشرعتُ شوارع الصيغ لأصل إلى جنة تلك الشجرة، إني أتذكر جدائلها المطيبة بأرواح الوحدانية وأنفاس الغنى وتنهدات السرور.."(٣٩) ويعود بعد هذا التطواف الشاق من خلال الذكريات ليؤكد لنا من جديد أن "جدائل الذكرى شجرة الحب الأول، ومن الحرف الأول تتفتح (أبجدية الحروف) الألف حرف أول فكيف يحسب العقل عيوب الأرقام في كل الأعداد، والذكرى صاحبة الجدائل لها الألف والواحد"(٣٠)

وهكذا تغدو قصة تعدد الألف رمزاً للألف الأبجدية، حين تتمثل في الواحد الصمد، القديم المطلق، الله الأحد، الحبيب الإلهيّ، منذ أزله الذي لا أحد قبله، وحتى أبده، وهو الذي لا أحد بعده، ومن خلال أزله وأبده تستمر أنهار الزمان السرمدية، وفي ذلك كله تأكيد لجدلية الجدائل في قصة الحبيب الأول وكعبته في البيت العتيق الأول.

جدل النقاد

تجادل النقاد، وتحاجبوا وتحدثوا، ولاسيما القدماء السابقون، عن جدلية القديم والجديد، والأصالة والحداثة، والأصيل والمحدث، كما تحدثوا عن قدسية التليد، وتغنوا بجمال الطريف وسحر الجديد، فاختلفت آراؤهم بين الناقد المحافظ المتعصّب، والناقد المتطرف المتجدد.

ومن هذا المنطلق انبرى الفيروز باديّ، فناقش مطولاً في خطبة قاموسه المحيط يدافع عن العلم وطلابه، ومن خلال هذا الصراع بين القديم والجديد بقوله: "بل زعم الشامتون بالعلم وطلابه، والقائلون بدولة الجهل وأحزابه: أنّ الزمان بمثلهم لا يجود، وأن وقتاً قد مضى بهم لا يعود، فردّ عليهم الدهر مراغماً أنوفهم، وتبين بالضد جالباً حتوفهم، فطلع صبح النجح من آفاق حسن الاتفاق، وتباشرت أرباب تلك السلع بنفاق الأسواق"(٣١).

ومن هذا المنطلق النقديّ يذكر ابن الأعرابي أن القديم أحب إليه، ومفضل عنده، فهو يتعصب له كل التعصبّ، أياً كان قائله، مبدعاً كان أو غير مبدع، ذلك أنه كان ينظر إلى الحداثة نظرة خاصة، إذ كل إبداع حديث غير محبب عنده البتة، ولا مقبول لديه، وكأنما كان يرى في حداثة المعاصرة الحجاز والحجاب، وذلك من خلال قوله: "إنما أشعار هؤلاء (المحدثين)، كأبي نواس وغيره مثل الريحان يُشمُّ يوماً، ويُرمى به، وأشعار (القدماء) مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً.."(٣٢).

هؤلاء القدماء، عند ابن الأعرابي هم أطياب المسك والعنبر، الباقية أبداً، وهؤلاء المحدثون هم عبير أزهار الرياحين التي لا تعمر طويلاً.

ومن مظاهر التعصب عند ابن الأعرابي أن رجلاً روى بعض أشعار أبي نواس، وقد أحسن فيها كل الإحسان، وأبدع كل الإبداع، فسكت، فقال له الرجل: "أما هذا من أحسن الشعر؟! فقال: بلى! ولكن القديم أحبّ إليّ".

هذا هو التعصب الأعمى الذي يجب أن يتنزه عنه الناقد المنصف في أحكامه النقدية، ذلك لأنه كان يبعد الإبداع المحدث من حكمه النقدي، وآية حجته أنه يهوى القديم التليد، أياً كان قائله، وآفة الرأي الهوى.

نقف أخيراً عند اثنين من أعلام المفكرين والنقاد، هما ابن قتيبة والزبيدي، فقد صدرت عنهما آراء جريئة في هذا المضمار. المعروف أن ابن قتيبة كان من أعلام النقاد الذين أسهموا إسهاماً كبيراً في مناقشة القديم والجديد، وقد استخدم مصطلحات نقدية لألفاظ قديمة خصت بمعانٍ جديدة تطويراً عصرياً لها.

يقول ابن قتيبة: "ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا على قوم دون قوم، بل جعل كل قديم حديثاً في عصره، وكل شرف خارجياً في أوله.."(٣٣). والمعروف في الاصطلاح اللغويّ أن (الخارجي) هو الذي يخرج ويشرف بنفسه من غير أن يكون له قديم، ومنه

قولهم: (الخيل الخارجية)، وهي الخيل التي لا عرق لها في الجودة، فتخرج (سوابق، وهي مع ذلك جياد. كما نستطيع أن نبين أن الإبداع لا علاقة له بالقديم أو الجديد، وهو السبق في الابتكار، والمبدعون هم السابقون في الجودة، وإبداع الجياد.

استطرد ابن قتيبة بعد ذلك ذاكراً أن الإبداع يتجاوز أعراف الزمان والمكان والإنسان، وذلك في قوله: "ثم صار هؤلاء القدماء عندنا ببعد العهد منهم، وكذلك يكون من بعدهم لمن بعدنا؛ فكل من أتى بحسن من قول أو فعل ذكرنا له، وأثنينا عليه، ولم يضعه عندنا تأخر قائله وفاعله، ولا حداثة سنّه، كما أنّ الرديء إذا ورد علينا للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه.."(٣٤) هكذا يتضح مما تقدم معنا أن ابن قتيبة كان يتمثل الإبداع مجرداً متجاوزاً حدود القدم، لا بل إنه أبطل هذه الحدود والأعراف، وساوى بين جدلية القديم والجديد، لأنه كان ينظر إلى الإبداع المطلق متجاوزاً قدسية القديم أصالة، ورونق الجديد حداثة، وآية ذلك أنه كان يعتمد على جوهر الإبداع الفني في قيمه الجمالية. إذ لا يهمه البتة إن كان صاحبه أو قائله من المتقدمين أو المتأخرين، شريفاً كان أم وضيعاً، وشيخاً كان أم شاباً، وهذا هو المعيار النقديّ المحدث، والمنظور النقدي المجددّ، وهذا هو في الواقع الدلالة الهامة على هذا العمق الفكري النقدي الذي اتخذه الناقد المذكور، بيد أنه لم يقصر منهجه الجدليّ على الماضي والحاضر، وإنما تجاوزهما للذين يخلفوننا أو يأتون بعدنا في آفاق الإبداع الفكريّ، وأمّا الناقد اللغويّ الثاني فهو المرتضى الزبيديّ الحسينيّ، من كبار الأعلام المصنفين، وهو العلاقة باللغة والحديث والأنساب والرجال، من أعلام القرن الحادي عشر الهجري، وله عشرات المؤلفات، فقد أعلن ثورته الفكرية أيضاً.. في خطبة موسوعته المعجمية الكبرى (تاج العروس في شرح القاموس) بقوله: "ومثل هذا الكلام في خطبة (التسهيل) ما نصّه، (وإذا كانت العلوم منحاً إلهية، ومواهب اختصاصية فغير مستبعدٍ أن يُدخر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين)، والمعنى أن تقدّم الزمان وتأخره ليست له فضيلة في نفسه لأنّ الأزمان كلها متساوية، وإنّما المعتبر الرجال الموجودون في تلك الأزمان، فالمصيب في رأيه ونقله ونقده لا يضره تأخر زمانه الذي أظهره الله فيه، والمخطىء الفاسد الرأي الفاسد الفهم لا ينفعه تقدم زمانه، وإنما المعاصرة، كما قيل، حجاب والتقليد المحض وبال على صاحبه وعذاب.."(٣٥).

وخلص المرتضى الزبيدي إلى قوله، وقد هدأت ثورته؛ إلى القول: "والمراد من ذلك كله النظر بعين الإنصاف من المعاصرين وغيرهم، فإن الإخلاص والإنصاف هو المقصود بالعلم"(٣٦).

وفي هذا الختام قوله الفصل إخلاصاً وإنصافاً للمبدعين في عصره هذا. بيد أنه تمثل بعد هذا كله بتماثيل شعرية مؤكداً آراءه بقوله:

أنشدنا شيخنا الأديب عبد الله بن عبد الله بن سلامة المؤذّن(٣٧):

قلْ لمن لا يرى المُعاصر شيئاً ... ويرى للأوائل التقديما

إن ذاك القديمَ كان حديثاً ... وسيُسمى هذا الحديثُ قديما

وأن أنشده شيخه ابن سلامة لابن رشيق قوله:

أولع الناس بامتداح القديم ... وبذمّ الجديد غير الذميم

ليس إلا لأنهم حسدوا الحيّ ... ورقّوا على العظام الرميم

العصر والمعاصرة

الملاحظ أن مصطفى صادق الرافعي كان أحد أعلام (المعركة بين القديم والجديد)، كما سمّى كتابه (تحت راية القرآن)، وهما عنوانان يوشّحان كتابه هذا، وقد علّق على ذلك بقوله:

".. ذلك أصل جديد في زمننا، فهو راجع إلى العامية والإلحاد، والتهور الأوربي، وما جرى هذا المجرى، ويقابله من معنى القديم: العربية والإسلام والفضائل الشرقية، وما اتصل بها. أما الجديد فيما عرف في تاريخ الأدب العربيّ، فكان أن الرواة لم يكونوا يحملون الشعر إلا للمثل والشاهد، فلا حجة لهم من كلام المحدثين ولا رواية إلا من الشعر القديم وحده.."(٣٨).

هذا وجه من وجوه المعركة بين القديم والجديد عند الرافعيّ بالنسبة للتراث العربيّ، وقد لوحظ ورود اصطلاحات:

(زمننا) و (أصل جديد)، و(الجديد)، و(كلام المحدثين)، و(معنى القديم)، و(الشعر القديم).

والملاحظ أن هذه الاصطلاحات قد تكررت، كما رأينا من قبل، عند السابقين من أعلام النقاد والمفكرين.

من هؤلاء ابن قتيبة فقد استخدم اصطلاحات الزمن والعصر، والحديث، والحداثة، وذلك من خلال التحدث عن القديم والجديد.

والملاحظ أيضاً عند المرتضى الزبيديّ استخدامه أيضاً اصطلاحات الزمان وتقدمه، والمعاصرة والمعاصرين، بالإضافة إلى ورود القديم والجديد والحديث والأوائل خلال استشهاده ببعض التماثيل الشعرية.

لقد استخدمت هذه الاصطلاحات في غير ما وُضعت له أصلاً في اللغة ذلك قد استخدمها بمنظور جديد متطوّر ينسجم مع المقصود في جدلية القديم والجديد؛ وربما كان أول من استخدم اصطلاح (المعاصرة) بهذه الصيغة، وربما كان ابن قتيبة أول من أورد واستخدم صيغة (الحداثة) وفق المفهوم النقدي الحديث في باب الاصطلاح.. ولكن لابد لنا من التحدث أولاً بدقة عن مفهوم العصر من خلال تراثنا القرآنيّ، فقد تضمن القرآن المعجز في سورة من سوره القصار اسم (العصر)، وهي مؤلفة من ثلاث آيات قصار، استهلت بهذا القسم الإلهيّ: (والعصر، إنّ الإنسان لفي خسْر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتواصَوا بالحقّ، وتواصَوا بالصبر)(٣٩).

هذه السورة المعجزة، فالقسم الإلهيّ وجواب القسم استنفد الآية الأولى، وهي كلمة واحدة (والعصر) والآية الثانية وهي: (إنّ الإنسان لفي خسر)، آيتان في القسم الإلهي مؤلفتان من (العصر)، و(الإنسان) و(الخسر) ثلاث كلمات هي فيها دلائل الإعجاز القرآنيّ.

هذه هي السورة الثالثة بعد المائة التي وصفها الشافعيّ بقوله: "لو تدبرها الناس لوسعتهم"، وهي ذات الآيات الثلاث.

أبرز ما يلاحظ أن صاد العصر، وقد توسطتها، تكررت أربع مرات في (الصالحات)، و(تواصوا) المكررة مرتين، واختتمت (بالصبر).

ومن معاني (العصر) عند اللغويين والمفسرين جميعاً الدهر والزمان الذي تقع فيه حركات بني آدم من خير وشرّ، واستخدم هذا اللفظ استخداماً متسعاً، ومن المفيد أن نشير إلى أن معناه هو اليوم، أو آخر النهار إلى احمرار الليل، وذكروا في باب التغليب أن العصرين هما الغداة والنهار، أو هما صلاة الفجر وصلاة العصر.

"حافظ على العصرين". وسمّاهما العصرين لأنهما يقعان في طرفي العصرين ، وهذا ضرب من باب تغليب أحد الاسمين على الآخر.

استخدم هذا الجذر الثلاثي، وصيغ منه الفعل المزيد المهموز (أعصر)، والمضعف (عصّر)، كما استخدم كذلك الفعل المزيد (عاصر)، واشتقّ منه المصدر الميميّ (المعاصرة)، ومنه اسم الفاعل (المعاصر) من غير الثلاثي.

نتجاوز هذا العرض اللغوي الاشتقاقي لنشير إلى أن ابن شرف القيرواني، وهو من شعراء القرن الخامس الهجري قد تحدث عن (المعاصرة) من خلال جدلية القديم والجديد، وذلك في قوله:

قل لمن لا يرى (المعاصر) شيئاً ويرى (للأوائل) التقديما

إن ذاك (القديم) كان (جديداً) وسيغدو هذا (الجديد قديما)

ذكر الأوائل والمعاصر، وشفع ذكره هذا بالقديم ثم بالجديد واختتم ذلك كله بذكر الوحدة الجدلية وهي (القديم الجديد)، فهو يرى أن المعاصرة واقع حتميّ فرضته سنّة الحياة والتطور الحتميّ، وذلك لتتمخض عنه طرافة الحداثة ترفل في أثوابها الجديدة.

ولابد لنا من التذكير هنا بأن المؤرخين والمفكرين والنقاد قد فرّقوا بين مصطلحي الحداثة والمعاصرة تفريقاً نسبياً بحسب العموميّة والخصوصيّة.. ذلك لأن المصطلح الأول (الحداثة) أقدم وأعم وأشمل من المصطلح الثاني (المعاصرة)، ذلك لأنّهم يعتقدون أنها أخصّ، وتطلق على الفترة الزمنية القصيرة. التي تنتمي إليها بحكم التعايش الزمني والانتماء الجيلي في الحياة، وتكاد تقتصر على العمر الإنساني المحدود، وربّما كانت أكثر وأطول، أو أدنى وأقل من ذلك..

القرآن والحداثة

تعمّدت التنويه في هذا الموضع من هذه المقالة مشيراً إلى مفهوم الحداثة في الدلالة القرآنية نظراً لأهمية ما ورد فيه من هذا الباب الإعجازيّ ولاسيما هذا الرمز في توجهه نحو الخلق والخليقة، وحديثه عن الخلق الجديد، أو الخلق والجديد، وهما الفيض من الينبوع الربانيّ، وهما بالتالي مصدر الإبداع الإنسانيّ، إذ تمثلت في مرآته جدّة الخلق من الخالق في منطق الحداثة القرآنية.

من المفيد أن نستقصي ما ورد في القرآن الكريم من خلال تبيان ثلاثة مصطلحات، هي: القديم، والجديد، والحديث.

أمّا مصطلح (القديم) فقد ورد في بعض المواضع من الآيات القرآنية التالية في قوله تعالى: (إنك لفي ضلالك القديم)(٤٠)، وقوله تعالى: (عاد كالعرجون القديم)(٤١)، وقوله تعالى: (هذا إفك قديم)(٤٢)، وقوله تعالى: (أنتم وآباؤكم الأقدمون) (٤٣).

والملاحظ أن التوجّه في هذا المعنى ليس إيجابياً مطلقاً ضمن إطار مفهوم القديم، وهذا لا يحتاج إلى كثير تبيان، وربما ندرك للوهلة الأولى رمز المغزى ضمن السياق في المصطلح القرآني..

وأما المصطلح المحدث فقد اقتصرنا هنا على ما ورد في بعض المواضع من الرموز في الآيات القرآنية، وخاصة في الذكر الحديث، قال الله: (ص والقرآن ذي الذكر)(٤٤) أي: ذي البيان والشرف، وما أكثر ما اقترن القرآن الكريم بالذكر الحكيم، كما أنه اقترن أيضاً بالذكر المحدث في قوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث) (٤٥)، وقوله تعالى: (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث)(٤٦).

في هذا الذكر كله يتضح من رمزه الإعجاز القرآني الذي يجمع قدسية القِدم البديع، وجمال الحديث المبدع، ذلك لأن قرآن الذكر الحكيم يشمل الأزل والأبد والسرمد في حقيقة الخلق والبديع من الخالق المبدع، وهكذا نجد في هذا الذكر همزة الوصل الربانيّ بين القديم والجديد والتليد والطريف.

والشعراء، بالطبع هم لسان الخلق يعبّرون من خلال ذلك في مرآة شعرهم عن ذلك كله في مدائحهم النبوية وشطحاتهم الصوفية عن هذه المعاني التي تضمنها القرآن الكريم، وكأنّهم كانوا يثيرون من جديد آراء المعتزلة في معركة القديم الأزلي والجديد المحدث، في خلق القرآن الكريم، وقد أشار الشاعر البوصيري في بردته النبوية المشهورة إلى ذلك بقوله(٤٧):

آياتُ حقٍ من الرحمن محدثة	قديمة صفة الموصوف بالقدم
لم تقترن بزمان وهي تخبرنا	عن المعاد وعن عادٍ وعن إرم

هذه الآيات التي أنزلها الله الحقّ الرحمن الرحيم قديمة أزلية، فيها صفة الواصف والموصوف، لم تقترن بزمان من الأزمان، ذلك لأنها لم تقترن بزمن غابر أو زمن حاضر، ذلك لأنها تجاوزت مفهوم الزمن، وهذا سرّ الإعجاز فيها، وجوهر العلاقة الجدلية بين الصفة والموصوف، إذ لا صفة

قبل التحقق من وجود الموصوف، وهنا تكمن الجدلية عند الشاعر البوصيريّ، في القديم وقدمه، والزمان وتطوره، والحديث والحداثة والمحدث.

ومن آيات الحق القديم والذكر القديم المحدث، يتمثل فيها كلها الإبداع المطلق، كما يتضح في المنطوق الاصطلاحي المحدث، وهنا نلاحظ بدقة قرائن القديم وثوابت الحديث والفرق بينهما؛ وندرك من خلال هذه الثوابت أهمية إبداع الجدة والحداثة في منظور القرآن الكريم. ومن هذا التوجّه نجد أنه اختتم بالذكر المحدث ليكون همزة الوصل للجديد، وشفعه بالخلق المبدع.

نتجاوز الإبداع القرآنيّ وإعجازه العامّ والخاصّ، فنشير إلى الحداثة في القرآن المحدث، فقد أدرك بعض المحدثين من العرب والمستشرقين أهمية هذه العلاقة بين جدلية القرآن ومفهوم الحداثة.

يقول الروائيّ المعروف ميشيل جوبر، الوزير الفرنسيّ السابق، في مقالة بعنوان (الحداثة في القرآن) في مجلة (العالم الثالث)، وقد أوردت مجلة (الآداب الأجنبية) حواراً معه، ومما ورد في هذا الحوار إشارته إلى "أن القرآن لو قرأناه بجدٍ لوجدنا أنه ليس مجرد فنٍ وسيطيّ للحياة، ولكن كذلك يمكنه أن يكون موقف حياة عصرية مفتوحة على الحضارة" وحين سُئل: "إذاً أنت مفسّر للقرآن ولكن.." فأجاب: "أنا لست متخصصاً، ولست فقيهاً، ولكن الموضوع شائق.."(٤٨).

حقاً أن الموضوع شائق، ذلك لأن جوبر فقه الجوهر في حقيقة هذا الكتاب المقدس المعجز، وأنه يمثل الحياة العصرية المفتوحة على الحضارة الإنسانية، وسر هذه الحداثة القرآنية أنه صالح لكل زمان ومكان، على اختلاف الأقوام والأعراق والأجناس، وهذه الجدة الحداثية تتمثل في قوله المعبر بهذا الاستدراك "الموضوع شيق" أليس في هذا التعبير المؤلف من مبتدأ مشفوع بخبره سرُّ هذا الإعجاز وكنه هذه الحداثة الحضارية في القرآن الكريم.

هذا التوجه في رأي المستشرق جوبر لفهم القرآن الكريم في ضوء هذه الحداثة الحضارية يؤكد لنا من جديد أهمية الحداثة في كل عصر وأثر، ولا يغضّ من قيمة أيّ أثر تليد تراثيّ قِدَمُه، لأن ذلك كله لا يحجب عنه جمال الجدّة والحداثة في منظور الخلق الفني والإبداع الجديد، بله قدسيته لأنها فوق أي اعتبار آخر.

الخلق والإبداع

لقد أعطى القرآن الكريم القيمة العظمى للإبداع، وذلك لأنه قرنها بالخلق الكوني الإبداعيّ، ولابدّ من الإشارة بادىء ذي بدء إلى أن الله تعالى ذكر الخلق الكونيّ المبدع، وهو (بديع السموات والأرض)، وقرنه بالخلق الجديد المحدث ليؤكد أن الإبداع يبقى مقروناً بالخلق الأول، بيد أنه يقدّس الخلق الجديد المبدع، ويلحّ عليه، ويكثر من ذكره..

قال الله تعالى: (كما بدأنا أوّل خلق نعيده، وعداً علينا إنّا كنا فاعلين)(٤٩)؛ لكنه، جلّ جلاله، يتساءل مستنكراً في قوله تعالى: (أفعيينا بالخلق الأول بل هم في لَبس من خَلْقٍ جديد)(٥٠) ومن

المستحسن أن نستزيد من شواهده بما نتمثله في بعض المواضع من الآيات القرآنية مجتزئين بعضها في باب اقتران (الخلق) و(الجديد) من هذه التماثيل القرآنية قوله تعالى: (من خلق جديد) في سورة (ق) مرة واحدة؛ وقوله تعالى: (لمبعوثون خلقاً جديداً)(٥١) مرتين في سورة واحدة هي سورة (الإسراء)؛ وقوله تعالى: (بخلق جديد)(٥٢) مرتين أيضاً في سورتي (فاطر) و(إبراهيم)؛ وقوله تعالى: (لفي خلق جديد)(٥٣) ثلاث مرات في سور (الرعد) و(السجدة) و(سبأ)..

نتساءل هنا: ماذا يعني هذا الجمع بين النعت والمنعوت في (خلق جديد) في ثمانية مواضع قرآنية، يتكرر فيها كلها ذكر الخلق والجديد، وهنا السر في الإعجاز الخفيّ في تفسيره من خلال هذا التأكيد القرآني في هذا الجمع ا لملتزم والمتعمد، إذ كان الحرص شديداً على تفجر الإبداع من خلال الجديد والخلق معاً. وفي هذا أيضاً حثّ الإنسان المخلوق الذي فطره المبدع الأكبر الأول ليؤدي دوره في هذه الحياة الدنيا، ويقوم بواجبه الإنساني في أداء دوره الإبداعي الجديد في الفكر الإنسانيّ ضمن هذا التوجه الجديد، كما أراه سرَّ تفجّر العبقرية الإنسانية، وجوهر التقدم الحضاريّ الخلاق، وفجر الحداثة المتجددة عبر الأزمان، ولدى الشعوب كلها، ومن هنا تبرز أهمية الإنسان، أي إنسان كان، ودوره الريادي وإبداعه الخلاّق في تطور الحضارة الإنسانية عبر العصور والدهور.

الإنسان المخلوق هو من إبداع الخالق، وللخالق عليه إتمام رسالته المقدسة الخالدة في هذه الحياة الدنيا على هذه الأرض المعطاء، في قوله تعالى: (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون)(٥٤).

تفكّرت ملياً في هذه الآية الهادفة من كتاب الله، عز وجلّ، ووقفت طويلاً في مستهلها المتعلق بآيات الأرض، وما فيها من الجبال والبحار والأشجار والنبات والثمار، بله الإنسان والحيوان..

ففي هذا الخلق كله الدلالات اليقينية على القدرة الإلهية، بيد أنّي توقفت في قسمها الثاني المتعلق بالإنسان من مبدأ خلقه إلى منتهاه، وما في تركيب جبلته الخلقية من العجائب المدهشة، والدقائق المعجزة، إذ هو مصدر الإبداع والخلق في نظرة البديع الخلاّق.

تفكرت في ذلك كلّه وتدبرته في كتاب الله، عزّ وجلّ، ومن المفيد أن أورد آراء بعض المفكرين، فقد اطلعت على كتاب ظهر حديثاً بعنوان (وظيفة الفنّ الاجتماعية) لمؤلفيه غروموف وكاجان"(٥٥) وقد أوردا فيه أنّ الفن في جميع أنواعه وفروعه شكل متميز للوعي الإنساني للعالم الموضوعيّ، والذي مادته الأساسية هي الإنسان الاجتماعي، والذات الخاصة، والشخصية الفردية، واختتمت هذه الفقرة من هذا الكتاب بالقول: "إنّ الأساسيّ هو الجوهر الإنسانيّ دراسة الإنسان وتوجّه الإبداع الفني"(٥٦).

هذان الركنان الأساسيان هما الإنسان والإبداع وهما جوهر الخلق. ولو أننا عدنا إلى مضمون الآية السابقة (لرأينا أن المؤلفين لم يعطيا ما أعطته الآية القرآنية التي اعتمدت على عنصرين أساسيين هما الأرض والإنسان، وهما إبداع الخالق، ومن خلال الجوهر في الأرض والإنسان معاً

يتفجر الإبداع الإنساني، وهكذا يبقى الاصطلاح القرآني أوسع دلالة، وأعمق رمزاً، وأقوى إعجازاً، وهذا كله أيضاً يؤكد أهمية إنسان هذه الأرض في جدلية القرآن، وهو الأصل والجوهر في ينبوع الإبداع في هذا الخلق الجديد..

نتجاوز الإبداع القرآنيّ الخلقيّ العامّ لننوّة بالإبداع القرآني الخاصّ، وقد وقفنا من قبل عند قوله تعالى: (وفي الأرض آيات للموقنين) ووضحنا ما في هذه الآية من آيات بينات دالة على عظمة الخالق، وما أبدعه فيها..

نقف الآن في مخاطبة هذه الأرض، فقد ذكر أن ابن أبي الإصبع ابتكر مذهب الإبداع، واستخرجه من تدبّره قوله تعالى: (وقيل: يا أرضُ ابلعي ماءك: ويا سماء أقلعي، وغيض الماءُ، وقضي الأمر، واستوت على الجوديّ، وقيل: بعداً للقوم الظالمين(٥٧).

هذه الآية الكريمة في مخاطبة الأرض والسماء، وهذا الإنسان هبة السماء على هذه الأرض، مؤلفة من سبع عشرة لفظة، وقد تضمنتْ واحداً وعشرين ضرباً من ضروب بديع البيان، بله ما تكرّر من أنواعه فيها، وهذا هو جوهر السرّ حقاً في هذا الإبداع القرآني المعجز، في آيات الأرض والسماء.

يضاف إلى ذلك كله أن أبا الثناء شهاب الدين محموداً، صاحب (حسن التوسل إلى صناعة الترسل) قد نوه بهذا الضرب البيانيّ في هذا الإعجاز القرآنيّ، وسمّاه (الإبداع)، وعرّفه بقوله: "وهو أن يأتي في البيت الواحد من الشعر، أو القرينة الواحدة من النثر، عدة ضروب من البديع بحسب عدد كلماته أو حمله؛ وربما كان في الكلمة الواحدة المفردة ضربان من (البديع) ومتى لم تكن كل كلمة بهذه المثابة فليس (بإبداع)..".

الشعر والزّمان

يتضح فيما تقدم معنا من قبل تبيان جوهر الإبداع الفكري في النهج القرآني، فهو المثل الأعلى لمنهج الإبداع البيانيّ. وممّا هو جدير بالذكر أن الإبداع يشتمل على الشعر والنثر معاً. يضاف إلى ذلك أن الإبداع لا يقتصر على القديم دون الحديث، ولا على الحديث دون القديم.

اعتمد الفيروز آبادي، صاحب القاموس المحيط، في خطبة معجمه على ما أورده صاحب الكامل أو العبّاس المبرد بقوله:

"ليس لقدم العهد يُفضَّلُ القائل، ولا لحدثان عهد يُهْتَضمُ، ولكن يُعطى كُلُّ ما يستحقّ. ألا ترى كيف يفضل قولُ عمارة على قرب عهده.."(٥٨). وعمارة هذا هو ابن عقيل بن جرير بن الخطفى، وهو من شعراء العصر العباسي.

أورد المبرّد توضيحاً لما سبق شاهدين شعريين من شعر عمارة، أولهما قوله:

تَبَحَّثْتُمُ سخطي فغيّر بحثكم نخيلةَ نفس كان نصحاً ضميرُها

ولن يُلبثَ التخثينُ نفساً كريمةً عريكتُها أن يستمرَّ مريرُها

وما النفسُ إلا نطفةٌ بقرارةٍ إذا لم تكدّرْ كان صفواً غديرُها

صورة هذه النفس الكريمة، وقد تكررت ثلاث مرات مشفوعة بذكر ضميرها، وعريكتها، ومريرها، ونطفة قرارها، وصفو غديرها، وما يعتورها من إيغار الصدر، وقد عبّر عنه بالتخثين، ومن هذه المنطلقات كلّها كان المبرد معجباً كل الإعجاب بهذه الأبيات الثلاثة، وعبّر عن ذلك بقوله: "فهذا كلام واضح، وقول عذب".

يؤكد قوله هذا أن الإبداع في نظره يعتمد على الوضوح في المعاني، وعلى الانسجام العذب في الأسلوب.

لم يكتف الشاعر بهذه الأبيات الثلاثة السابقة، وإنما شفعها ببيتين اثنين للشاعر نفسه عمارة، وهما قوله:

بني دارم إنْ يفنَ عمري فقد مضى حياتي لكم مني ثناءٌ مُخلَّدُ

بدأتم فأحسنتم فأثنيتُ جاهداً وإنْ عدتمُ أثنيتُ والعَودُ أحمدُ

إن الملاحظ من خلال أقوال المبرد في كامله أنه كان يعتمد في تقويمه الفكريّ على خمسة عناصر هي الكلام الواضح، والقول العذب، والتخلص من التعسّف والتكلف، وسلامة الأسلوب من التزيّد، والبعد عن الاستعانة، وذلك كلّه ضمن الذاتية شعوراً، والنفس انطباعاً، والضمير ينبوعاً للعطاء الفكري الأصيل المبدع.

أمّا مجد الدين الفيروز آبادي فقد أعرب عن رأيه في محيط قاموسه بقوله: "على أنّي لو رمتُ للنضال إيتار القوس لأنشدتُ بَيْتَي الطائيّ، حبيب بن أوس؛ ولو لم أخْشَ ما يلحق المزكّي نفسَه من المعرة لتمثلتُ بقول أحمد بن سليمان، أديب معرة النعمان، ولكنْ أقول، كما قال أبو العباس المبرد، في الكامل، وهو القائل المحقّ.."(٥٩).

أمّا قول المبرد هذا فقد سبق القول فيه، وإنما نشير إلى بيتي أبي تمام الطائي، وهما قوله(٦٠):

لازلتَ من شكريَ في حُلّةٍ لابسُها في سَلَبٍ فاخر

يقول مَنْ تقرعُ أسماعَه كم ترك الأول للآخر

وتمامهما قوله:

لي صاحبٌ قد كان لي مؤنساً   ومألفاً في الزمن الغابر

يحتلب الدهرَ أفاويقه   ويخلطُ الحلوَ مع الحازر

ومما هو جدير بالذكر أن شارح القاموس المحيط الشيخ نصراً الهوريني قد ذكر البيتين الأول والثاني في معرض تقديمه، وتوقف ملياً عند الشطر الثاني من البيت الثاني (كم ترك الأول للآخر)، وقد علّق عليه بقوله: "وهذا الشطر الأخير جارٍ مجرى الأمثال المتداولة المشهورة حتى قال الجاحظ(٦١).

ما علمَ الناسُ سوى قولهم: (كم ترك الأولُ للآخر)"

وأما قول أبي العلاء المعري المشار إليه في قول الفيروز آبادي في النص السابق فهو:

وإنيّ وإنْ كنتُ الأخيرَ زمانُه   لآتٍ بما لم تستطعْه الأوائلُ

ومن منطلق جدلية الأوائل والأواخر، وجدلية الزمان غابره وحاضره نستشف شعور هؤلاء المبدعين من القدماء والمحدثين، بأهمية الزمن الغابر والزمن العابر في فيض الإبداع الذاتي، والسبق الفكريّ، وقد توضّح لنا ذلك في هذا الاستفهام التعجبيّ والتساؤل الإنكاريّ عند الشاعر الجاهليّ، أبي المغلّس، عنترة العبسيّ، ابن زبيبة الحبشية، وهو أشهر فرسان العرب الشجعان في الجاهلية. أمّا معلقته المذهبة، إحدى المعلقات السبع، فهي أشهر من أن تعرّف، وهي مؤلفة من خمسة وسبعين بيتاً، وقد استهلها بقوله(٦٢):

هل غادر الشعراء من متردّمِ؟!   أم هل عرفت الدار بعد توهّمِ؟!

حُيِّيتَ من طلل تقادمَ عهده   أقوى وأقفر بعد أمّ الهيثم

وأم الهيثم هي عبلة الشاعر، والمعروف أن عنترة العبسيّ هو من أهل نجد، ومن شعراء الطبقة الأولى، وهو يرى في هذا الاستهلال أن السابقين من الشعراء لم يتركوا للشعراء المتأخرين شيئاً بعدهم ليقولوه، ذلك أنهم استنفدوا المعاني كلها إبداعاً، ولم يتركوا للذين خلفوهم ما يقولونه، وهكذا لم يبق ما يقوله القائل من المقال والقال إلا التقليد لهؤلاء السابقين من الشعراء الذين هم رمز الإبداع والابتكار.

علّق الزوزني طويلاً على البيت الأول وشرحه من خلال وجهين بقوله:

"هل تركت الشعراء موضعاً مسترقعاً، إلا وقد رقعوه وأصلحوه، وهذا استفهام يتضمن معنى الإنكار، أي لم يترك الشعراء شيئاً يصاغ فيه شعر إلاّ وقد صاغوه فيه".

واستطرد الزوزنيّ يقول: "وتحرير المعنى: لم يترك الأول للآخر شيئاً، أي: سبقني من الشعراء قوم لم يتركوا لي مسترقعاً أرقعه، أو مستصلحاً أُصلحه. وإن حملته على الوجه الثاني: كان المعنى: إنهم لم يتركوا شيئاً إلا رجّعوا نغماتهم بإنشاء الشعر وإنشاده في وصفه ورصفه".

هذا القول للزوزني من خلال هذين الوجهين في تدبر قول الشاعر يعطي قدسية الإبداع من خلال إنشاء الشعر وإنشاده، وترجيع الشعراء نغماتهم، وذلك من خلال الوصف الشعري والرصف البيانيّ.

ومن هذا المنطلق السابق في مفهوم الجدلية بين القديم والجديد، وهذا الصراع الفكري بين السلف والخلف تتفجّر ثورة الشعراء المبدعين، وعلى رأس هؤلاء أبو العلاء المعرّي، شاعر المحبسين، أو الثلاثة من سجونه، كما نعت نفسه، فقد تحدث عن ذاته ومجده وعظمته، وتحدى، وهو الأخير زمانه، السابقين الغابرين من الشعراء الأولين، وذلك كله في سبيل بلوغ مجده في الإبداع الشعريّ، متحدياً الزمن وأهله، وقد تكرّر ذكره ثلاث مرات، بالإضافة إلى ما يتعلق به في قوله(٦٣):

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعلُ ... عفافٌ وإقدامٌ وحزمٌ ونائلُ

كأني إذا طُلْتُ (الزمانَ) وأهلَه ... رجعتُ وعندي للأنام طوائلُ

وإنيّ، وإنْ كنتُ الأخيرَ (زمانُه) ... لآتٍ بما لم تستطعهُ الأوائلُ

وطال اعترافي (بالزمانِ) وصرفِه ... فلستُ أبالي منْ تغولُ الغوائلُ

ينافس (يومي) فيَّ (أمسي) تشرّفاً ... وتحسد (أسحاري) عليّ (الأصائلُ)

لم يقتصر على ذكر الزمان معرّفاً أو مضافاً ثلاث مرات، وإنما شفعه بأهله، وأنامه، والأوائل، وأتبعه بما يتولّد منه في اليوم والأمس، بالإضافة إلى أسحاره وأصائله.

ومن خلال ذلك كلّه يتحدث أبو العلاء عن مجده الفكريّ وإبداعه الشعريّ وطموحه الإنسانيّ، وأنه فاق الزمان متحدّياً أهله، وأقرانه، ويذكر بعد هذا كله أن رجع من رحلة مجده الشعري وهو يتفجر إبداعاً، بيد يُفاجأ، وقد أحاطت به الضغائن والأحقاد، حسداً وغيرةً، وعصفت به العداوات، واستبدت بمصيره البغضاء والشحناء مما يلقاه من الحبائل، وقد نصبت للفرقدين، لكنه يؤكد أنه سيبتكر من إبداعه، وهو سجين النفس، ما يعجز السابقين الأولين، على الرغم من أنه من اللاحقين المتأخرين. ذلك كله من خلال حديثه عن الزمان وأهله وصروفه، وتغنيه في ذات الإنسان وأعماق الضمير والوجدان..

البقية في العدد القادم

□□□

ملف
القرآن الكريم

نحو تأويل تكاملي للنص القرآني
أنموذج من السور المكية

د. فهد عكام

سورة (الضحى)

والضحى (١) **والليل إذا سجى**(٢) **ما ودعك ربك وما قلى**(٣) **وللآخرة خير لك من الأولى**(٤) **ولسوف يعطيك ربك فترضى**(٥) **ألم يجدك يتيماً فآوى**(٦) **ووجدك ضالاً فهدى**(٧) **ووجدك عائلاً فأغنى**(٨). **فأما اليتيم فلا تقهر**(٩) **وأما السائل**(١٠) **فلا تنهر**(١١) **وأما بنعمة ربك فحدّث**(١٢).

---

(١) الضحى: صدر النهار حتى ترتفع الشمس وتلقي شعاعها، وقيل أريد به النهار

(٢) سجى: سكن. يقال بحر ساج وطرف ساج: أي غير مضطرب بالنظر. قال ابن الأعرابي: سجى الليل: اشتد ظلامه.

(٣) ما ودّعك: ما بالغ في ودْعك، أي تركك، والتوديع: مبالغة في الودْع، لأن من ودّعك مفارقاً فقد بالغ في تركك، وقرىء: ما ودَعك: أي ما تركك.

ما قلى: المراد ما قلاك: أي ما أبغضك. واللغة الشهيرة في مضارع قلى يقلي، فالألف مبدلة عن ياء لقولهم قليته، ويقلاه لغة طيىء، والقِلى: البغض.

(٤) الآخرة: الدار الآخرة والحالة الآتية. الأولى: الدار الأولى والحالة السابقة.

(٥) يعطيك: فعل متعد إلى مفعولين، وحذف هنا أحدهما، والتقدير: ولسوف يعطيك ربك ما ترغبُ فيه فترضى.

(٦) ألم يجدك: الفعل يجد من الوجود الذي بمعنى علِم، وهو ينصب مفعولين، والمعنى: ألم تكن يتيماً.

اليتيم: من مات أبوه قبل البلوغ. يقال: يَتِم ييتَم يُتماً. والوصف يتيم ويتيمة والجمع يتامى.

آوى: المراد آواك: أي جعل لك منزلاً تأوي إليه. وقرئ: فأوى، وهو على معنيين، إما من أواه بمعنى آواه، وإما من أوى له إذا رحمه، تقول: أويت لفلان: أي رحمته.

(٧) الضال: لا يراد بالضلال هنا العدول عن الحق والوقوع في فساد أهل الفسق والعصيان، بل الغفلة، قال تعالى: (لا يضل ربي ولا ينسى) أي لا يغفل (طه/٥٢) والمراد بـ(ضالاً) هنا: غافلاً عن القرآن والشرائع أو غافلاً عما يراد بك من أمر النبوة.

فهدى: فهداك: أي فأرشدك.

(٨) العائل: الفقير، وعال: افتقر. قال جرير:

مدخل:

سبق لي في إطار تأويل تكاملي للنص الأدبي أن عرضت إلى نصوص من الشعر العربي قديمه وحديثه(١)، وإلى نصوص أخرى من النثر الفني(٢)، فهل يمكن الإفادة من هذا التأويل في معالجة النص القرآني؟ أثمة حاجة لمثل هذا التأويل، ومفسرو القرآن من قدماء ومحدثين كثر أفنوا جزءاً من عمرهم في سبر القرآن، والكشف عن مزاياه، وذهبوا في تناولهم له مذاهب شتى: فمنهم من عمد إلى الإسهاب فحشد في تفسيره أكثر ما قيل في سوره وآياته كما هو الحال مع القرطبي (ت٦٧١هـ/١٢٧٣م)، ومنهم من آثر الإيجاز لئلا يرهق المتلقي في تفصيلات لا جدوى فيها كابن قيم الجوزية (٦٩١- ٧٥١هـ/١٢٩٢- ١٣٥٠)، ومنهم من نحا النحو نفسه فراح يفسّر القرآن بالقرآن معتمداً في عرضه الموجز على ترتيب جديد ميسَّر يراعي (تفاصيل السيرة النبوية.. وتدرّج نزول آيات القرآن على النبي)) كما الحال مع أسعد علي(٣)..؟

الحاجة في واقع الأمر ما تزال ماسة لأسباب متعدّدة:

أولها: تقدّم وسائل المعرفة: فالعلوم الإنسانية المختلفة ولاسيما اللسانيات هبت نسائمها علينا فغيرت نظرتنا إلى الأدب، وزودتنا بمناهج في البحث جعلتنا أقدر على سبر النصوص وتفتيق كوامنها أكانت قديمة أم حديثة، وأتاحت لنا استكشاف ما فيها من غنى على مستويات مختلفة، وبالتالي استمتاعاً أكبر في تأملها.. فلم لا نفيد من هذه الوسائل في التعامل مع النص القرآني؟

وثانيها: أن النص القرآني وإن يكن نصاً دينياً قديماً يخاطب إنساناً بدوياً في شبه عزلة عن معطيات الحضارة.. إنما هو نص فني هادف ما يزال يمتع المتلقي العربي والمسلم الذي يفقه العربية، بما يتميز به من جمال فني معجز لا يعدله أي جمال يبهر المتلقي في نص آخر من روائع القول.. ولم نر بعد على الرغم من وجود شذرات جمالية جاءت تحت أقلام نقدة الأدب، لم نر بعد مقاربة شمولية متعمقة تكشف في رؤية تكاملية عن هذا الجمال، وتبين لنا لِمَ ظل القرآن رائعاً عبر العصور في أعين المتلقين.

الله نـزّل في الكتاب فريضة ‎ ‎ لابن السبيل وللفقير العائل

كرر لاختلاف اللفظ .(أبو حيان: ١٠/٤٩٧) وأعال: كثر عياله.

فأغنى: فأغناك. والغنى قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً، والمادي يراد به كثرة المال والرزق، والمعنوي: غنى النفس والقناعة.

(٩) لا تقهر: أي لا تقهره، والقهر: هو التسليط بما يؤذي، والمراد: لا تمنعه حقه بتسلطك عليه. وفي قراءة ابن مسعود: فلا تكهر: وهو أن، يعبس في وجهه. وفلان ذو كهرورة: أي عابس الوجه (الزمخشري، الكشاف ٤/٧٦٨).

(١٠) السائل: المستعطي سائل المعروف والصدقة أو السائل عن العلم والدين.

(١١) فلا تنهر: فلا تنهره: فلا تزجره، وهو نهي عن إغلاظ القول فإما أعطيته وإما رددته رداً جميلاً. والذي يسأل عن الدين فلا تجبه بغلظة، وأجبه برفق ولين.

(١٢) النعمة: اليد، والصنيعة والمنة. وأريد بها هنا: القرآن أو النبوة أو جميع النعم من ايواء وهداية وإغناء. حدّث: أخبر واشكر.

وثالثها: أن المفسرين على كثرتهم لم يعنوا بهذا الملمح الجمالي إلا لماماً، وجهودهم الكبرى انصرفت إلى العناية بما لآيات القرآن من دلالات يفسر بعضها بعضاً، وبالعلاقة القائمة بين هذه الدلالات والحديث النبوي، وأسباب النزول.. فكيف نتعامل مع سورة "والضحى" في إطار رؤية تكاملية؟

هدف التأويل:

القرآن جنس أدبي خاص له قوانينه الخاصة به وطريقة خاصة في استخدام اللغة. وقد نظر إليه عبر الزمن على أنه كلام منزل إلهي المنبع، يتمتع بأسلوب ساحر يسمو بالإنسان إلى عاطفة نزيهة تنتزعه من طبيعته المألوفة، أسلوب لا يرقى إلى مستواه الفني أسلوب المخلوق البشري.

وتأويلنا للنص القرآني يستهدف الإجابة عن سؤال: "ما القرآني"؟ وهي إجابة تقتضي النظر إلى النص القرآني على أنه خطاب فني يملك في ذاته خصائص تجعله قرآنياً، تقتضي البحث عن خصوصية تتعلق باستخدام معين للغة هدفه إنتاج تأثيرات جمالية لا تلغي الوظيفة النفسية ولا الوظيفة الاجتماعية تجعل من هذا الخطاب نصاً فريداً.

وإذا كان هذا النهج يمنح التأويل صفة علمية، فإن البحث عن القيمة التعبيرية لهذا الكلام المتميز بالفرادة، الصادر عن الذات الإلهية، هذا الكلام المتكيف مع حياة الجماعة يحيلنا على أصل الإبداع.. وهنا يتحتم علينا في معالجة هذه السورة المكية وسواها، وهي السورة الحادية عشرة في النزول، يتحتم علينا العودة إلى أسباب النزول، وذلك لأن النص القرآني تحت تأثير تاريخ خصب بالحوادث الدرامية الكبرى كثيراً ما أدخل إبداعه في المناسبات، حتى إنه ليكون من التعسف فصله عنها لإدراكه إدراكاً جيداً.

أسباب نزول السورة:

روي أن الوحي تأخر عن رسول الله (ص) أياماً وهو بمكة فقال المشركون: إن محمداً ودّعه ربه وقلاه(٤)، وقيل: إن أم جميل امرأة أبي لهب قالت له: يا محمد- ما أرى شيطانك إلا قد تركك(٥)، وقيل: إن زوجه خديجة قالت له: إني أرى ربك قد قلاك مما يرى من جزعك(٦)، ولفظ "ربُّه" في قول المشركين يوحي بوجود فئة وثنية محافظة على ما درجت عليه ترفض فكرة الوحدانية كما ترفض بعثة الرسول الكريم إلى الخلق. أما لفظ "شيطانك" في قول أم جميل فيوحي بوجود فئة ترفض أن يكون ثمة ملهم للقول الجميل المؤثر سوى الشيطان الذي زعم الشعراء الجاهليون أنه ملهمهم، ويوحي أيضاً بأن أم جميل- كما يقول الحافظ بن حجر(٧)- قالت ما قالت شماتة. وأما لفظ "جزعك" في قول السيدة خديجة فيوحي، بأن انقطاع الوحي شق على الرسول الكريم وأن السيدة الكريمة- كما يرى الحافظ أيضاً- قالت ما قالته توجعاً. ويرى بعض المفسرين أن الآية الأولى وما

وليها نزلت لرد هذه الفرية التي افتراها المشركون(٨)، ولكي "تبين للمشركين أن الوحي لن ينقطع عن رسول الله (ص)، وأنه حبيب الله، وأن الله اصطفاه على الأنبياء"(٩). وإذا كان في هذا الرأي بعض الحق فليس الحق كله، ذلك أن الخطاب ههنا موجه للرسول (ص) المتلقي الأول للرسالة قبل سواه، فالسورة إنما نزلت أيضاً لطمأنة الرسول بمواصلة الوحي وبقاء الحب الإلهي له، وتحريره من القلق الذي يوحي به قول السيدة خديجة، وبعث السعادة في نفسه، والتشديد بهذا كله من عزمه. ومما يعزّز ذلك ما قيل في أسباب نزول بعض من آياتها: فقد روي عن ابن عباس عن الرسول (ص) أنه عُرض عليه "ما هو مفتوح بعده لأمته كَفراً كفرا- أي قرية قرية- فسُرَّ بـه". فأنزل تعالى: "ولسوف يعطيك ربك فترضى"(١٠). وروي في أسباب نزول الآية "فأما اليتيم فلا تقهر" أنها نزلت في يتيم طلب من وليه ماله فمنعه(١١). وهي تتضمن توجيهاً اجتماعياً للرسول (ص) يستهدف تحرير الجماعة من آفات استشرت. ومن البديهي أن الخطاب موجه هنا لا للرسول فحسب بل للجماعة المسلمة أيضاً، هذه الجماعة التي تحرجت منذ نزولها من ولاية اليتيم.

وهكذا نرى أن الخطاب القرآني في هذه السورة ينزع منزعاً اجتماعياً تحريرياً ينشد السعادة للإنسان بتربية وجدانه، ولابد أن يكون لهذا المنزع شأن في فهم دلالات الآيات وتفسيرها.

الدلالات والمعاني:

أول ما يلفت النظر على المستوى الدلالي أن ألفاظ النص مأنوسة ولكنها تتميز بطابع إيحائي مفتوح أمام المخيلة والفكر، يحتفظ للنص بطاقته الإبداعية وتأثيره على المتلقي:

فوضع عنوان للسورة حدث لافت لمتلقي الرسالة في عهد الرسول(ص)، وذلك لخروجه عما ألف القوم آنذاك في الكتابة، فالنص الأدبي في العصر الجاهلي شعراً كان أم نثراً لم يكن له عنوان. وما دام الأمر كذلك فلابد من تفسير لهذه الظاهرة الجديدة التي ستحمل بعض الكتاب فيما بعد على المحاكاة. ومن أقدمهم الخليل بن أحمد الذي سمى معجمه "العين" باسم أول حرف فيه، وأبو تمام الذي سمى اختياراته باسم أول باب فيها "الحماسة"؟.. عنوان هذه السورة "الضحى" والضحى يعقب ظلام الليل ثم غبش الفجر، فهو نور تتضح معه الرؤية، وهذا النور يمكن أن يكون رمزاً للهداية، هداية البشر في انطلاقهم إلى ممارسة أعمالهم، وفي خلاصهم من الجهل، وفي اعتناقهم لدين قويم.. والهداية فكرة هامة في النص تستهدف خلاص الرسول الكريم من محنته، وخلاص البشر باتخاذهم له أسوة فالعنوان إذاً لغة على اللغة على صلة وثيقة بها.

وتكرار لفظ "الضحى" في مطلع السورة يمنحه أهمية خاصة يعزّزها القسم، فقد جاء في سياق خاص يقوم على ثنائية ضدية مع الليل حين سُجوّه أي سكون أهله على المجاز العقلي، وإذاً لابد للضحى الذي استخدم ها هنا بمعنى النهار على المجاز المرسل من الاتصاف بصفة تضاد صفة الليل، فإذا ما كان سكون البشر في الليل يوحي بانصرافهم إلى التأمل، فالناس في النهار ينصرفون إلى العمل، وإذا كان سكون الليل يوحي بخلود البشر إلى الراحة، فهم في النهار أيقاظ يعانون

المشقة.. والليل والنهار يكوّنان وحدة زمنية هي اليوم، والأيام تتوالى في دورة كونية ما دامت الحياة موجودة على الأرض، فكأن القسم إنما هو قسم بالحياة الدالة على القدرة الإلهية.

وفي إطار هذه الحياة يأتي الحدث الذي تشير إليه الآية الثالثة" ما ودّعك ربك وما قلى" حيث يتحول الكلام إلى نفي يتضمن إثباتاً، وهذا النفي إن هو إلا ضرورة تفرضها مناسبة النزول، فهو نفي للفرية التي افتراها المشركون على الرسول الكريم، ومؤدى هذه الآية: ما فارقك ربك بتوقف الوحي مفارقة توديع لا عودة بعده، وذلك بعد أن اختارك رسولاً، ولم يبغضك بعد أن خصك بحبه وآثرك، فالمواصلة قائمة والحب قائم، فكيف تتوهم نقيض ذلك؟

وبعد هذا النفي المفيد للإثبات تأتي بشارتان في ثوب وعد يتحقق بالتأكيد مستقبلاً إن في الدنيا وإن في الآخرة، وأولاهما تمثلها الآية الرابعة "وللآخرة خير لك من الأولى" وهي تقوم على التفضيل والحذف: فالآخرة صفة لموصوف محذوف قد يكون الدار أو الحالة، والأولى صفة أيضاً لموصوف محذوف قد يكون الدار أو الحالة السابقة، ولم لا يكون المراد الأمرين معاً؟ وكلمة "خير" توحي بأن الخير الآتي يأتي تأكيداً للرعاية السابقة ممثلة بمواصلة الوحي واستمرارية الحب، وفي هذا ما فيه من تطمين لنفس الرسول القلقة، وتوحي بأن الحياة الآخرة ستكون خيراً من الحياة الدنيا لخلوها من المنغصات المؤلمة التي تحفل بها الحياة الدنيا. وبما أن التفضيل يفيد معنى المشابهة، فإنه يوحي أيضاً بأن الحياة الآخرة والحياة الأولى حياتان تكمل إحداهما الأخرى تحقيقاً للتكامل الكوني الذي تنبض به الثنائية الضدية في الآيتين:" والضحى. والليل إذا سجى" في مطلع السورة كما رأينا.

والبشارة الثانية تمثلها الآية الخامسة: "ولسوف يعطيك ربك فترضى" وهي تقوم على التأكيد وحذف المفعول الثاني للفعل يعطي، والتقدير: ولسوف يعطيك ربك ما ترغب فيه حتى ترضى. ولكن ما الذي يرغب فيه الرسول الكريم؟ وماذا يرضيه من عطاء الله؟ وما ماهية هذا العطاء؟ أهو دنيوي أم أخروي؟ ههنا نوع من الغموض المثير للتفكير يأتي سبب نزول الآية لإلقاء ضوء عليه فقد أنزلت كما رأينا بعد أن أبدى الرسول (ص) سروره لرؤيته ما فتح الله على أمته قرية قرية. وإذاً ما يرغب فيه إنما هو الرفعة والعز في الدنيا له ولأمته من بعده.

وأما ما يرغب فيه في الآخرة فهو النعيم الأبدي الذي لا ينغصه شيء والمنزلة الرفيعة. هذا إذا ما راعينا سياق السورة السابق. وتحقق رغبة الرسول إن هو إلا العطاء المؤكد الذي سيمن عليه الله به، واستخدام اللام في مستهل الآية أكانت للقسم أم للابتداء، يؤكد تحقق هذا الوعد.

ولتدعيم هذا التأكيد يعود بنا النص إلى وقائع جرت في نشأة الرسول: فقد كان يتيماً منكسر الخاطر يعاني آلام اليتم ومخاوفه فآواه الله في بيت جده عبد المطلب ثم في بيت عمه أبي طالب(١٢). وكان ضالاً أي حائراً بين العقائد المنتشرة لعهده وغافلاً عما يراد به من نبوة لا يدري ما الإسلام وما شرائعه فحرره الله من الحيرة وابتعثه نبياً وأرشده إلى الإسلام. وكان عائلاً أي فقيراً فأغناه الله بأن بث في نفسه القناعة بما قسم له من رزق في التجارة(١٣). وإذاً لا يليق به أن يشك لحظة في صدق ما وعده به الله تعالى. ويأتي الاستفهام التقريري في قوله:" ألم يجدك يتيماً فآوى" بما

فيه من تنغيم وإثارة للمشاعر لتعزيز هذا الإيمان في قلب الرسول الكريم، ولنشر لهجته على الآيتين التاليتين.

وما دام الله قد أنعم عليه بهذه النعم كلها فلابد له بالمقابل من شكره، وإنما يشكره إذا ما اتخذه عملياً قدوة له في تعامله مع البشر: فاليتيم يجدر به ألا يقهره، أي ألا يتسلط عليه .استئثاراً بماله، فقد خفف الله عنه وطأة اليتم بما قدّر له من إيواء. والسائل سواء أكان طالب معروف أم طالب علم ودين يجدر به ألا ينهره أي ألا يزجره بغلظة، بل يعطيه ولو قليلاً أو يرده رداً جميلا. ونعمة الله كما تجلت في السورة من قرآن ونبوة وإيواء وإغناء وهداية يجدر به أن يذيعها في الناس ليكون في ذلك قدوة لسواه، وفي هذا التوجيه توجيه لكل من آمن ليكون قدوة لسواه، لأن الرسول حين نزول السورة لم يكن يرعى يتيماً بعد، ولأن الآية "وأما اليتيم فلا تقهر" نزلت في يتيم طلب من وليه ماله فمنعه. وليس ثمة من ريب في أن هذا التوجيه العام لا يقبل جدالاً وذلك لأن التعبير عنه جاء بصيغة أمر تكتسي ثوب نهي في الآيتين الأوليين.

والمهم أن هذا التحليل الذي راعينا فيه فكرة بنيوية تلغي الانفصال بين المضمون والشكل وتذهب إلى تكوينهما في الكلام وحدة لا انفصام فيها، يسعفنا في الحديث عن شكل المعنى كما يسعفنا في الحديث عن المستويين النفسي والاجتماعي في النص، وتصور تفسير موجز للسورة.

شكل المعنى: .forme du sens

ونريد به الطرائق التي تميز عرض الدلالات والمعاني في النص. وهي منوعة:

١) الإيحاء:

فاللغة في هذا النص إيحائية على الرغم من أن الألفاظ مأنوسة مجردة من الغريب. وقد ينجم هذا الإيحاء عن ترابط الكلام داخل الجملة الواحدة، ومما يمليه نزوع الكلام منزعاً مجازياً كما الحال في مطلع السورة "والضحى والليل إذا سجى" والإيجاز اللفظي بما يقتضيه من حذف كحذف الموصوف والتعويض عنه بالصفة، وتعدّد الدلالة للفظ الواحد كما الحال مع لفظ "السائل" واستخدام أفعل التفضيل الذي يعبر ضمناً عن المشابهة، والغموض المثير للتفكير كما الحال مع لفظي "يعطيك" و"أغنى".

وقد ينجم هذا الإيحاء عن الصلة بين النسيج النصي في بعض المواضع وما هو خارج عنه كأسباب النزول، وعن ترابط الدلالات في التراكيب بعضها مع بعض، هذا الترابط الذي من شأنه إثارة تأمل المتلقي وتفكيره للوصول إلى رؤية كلية تتبع بناءً خاصاً سوف نحدد معالمه، واستكشاف هذه الرؤية من شأنه إثارة المتعة في النفس المتلقية، ومن البديهي أن هذا الاستكشاف يقتضي جهداً أكبر من استكشاف الدلالة في إطار التركيب الواحد، وبالتالي فإن المتعة الناجمة عنه أكبر.

وإذا كانت وسائل تحقيق الإيحاء تتفاوت أهمية من نص لآخر فأهمها في هذا النص الثنائيات

الضدية لأنها تأخذ صفة الشمولية:

٢) الثنائيات الضدية:

فعرض الجزيئات الدلالية في تضاعيف هذا النص يأخذ شكل ثنائيات ضدية قد تقوم على جدلية الحضور والغياب، وهي أساس مهم في تكوين بنيته الدلالية. وهذه الثنائيات تتوالى على النحو التالي:

أ- (الضحى- النهار) # (الليل حين سكونه).

هذه الثنائية حسية يمثلها قوله تعالى: "والضحى. والليل إذا سجى" وهي تمثل زمنين يتم حدوثهما على التوالي في دورة كونية: فالضحى- النهار بما فيه من نور يوافي الكائن بعد الليل المظلم. ولكن هذه الثنائية معنوية أيضاً: وصف الليل بالسكون بل سكون أهله مجازاً يوحي بفكرة الراحة والتأمل.. وهنا تخصيص يوحي بأن التعميم السابق ممثلاً بالنهار إنما هو مخصص أيضاً إذ المراد صفاته المضادة لصفات الليل: اليقظة، التعب، السعي لتحقيق المصالح والمعايش.. أضف إلى ذلك أن هذه الثنائية تحكم الصلة بالبنية الدلالية التالية: فنور النهار وظلام الليل استخدما في سياق السورة، كما الحال في سور أخرى، استخداماً رمزياً، فالنور هنا رمز لانبثاق الوحي مجدداً بعد الليل وهو رمز لاحتباس هذا الوحي كما توحي بذلك الآية الثالثة "ما ودعك ربك وما قلى" وإذا كان النور رمزاً للهداية والظلام رمزاً للضلال فهما على علاقة وشيجة مع الآية السابعة "ووجدك ضالاً فهدى" وإن يكن معنى الضلال هنا: القلق الناجم عن العقائد المختلفة السائدة، والغفلة غفلة الرسول عما يراد به من نبوة وعن الإسلام وشرائعه.

وبلي هذه الثنائية التي جاءت في مطلع النص ثنائيات متوالية تأخذ صفة الخصوص تتصل بها اتصالاً وثيقاً، فهي والأمر كذلك الثنائية الأساسية في النص.

ب- (المواصلة والحب)* # (التوديع والقلى):

وهي ثنائية تقوم على الحضور والغياب، طرفها الأول حاضر في النص منفي على الصعيد التعبيري: ما ودعك ربك وما قلى والطرف الثاني حاضر تحفظه الذاكرة. وقد جاء مثبتاً في قول المشركين: "إن محمداً ودعه ربه وقلاه" وهذه الثنائية الضدية أول إرهاص في النص يوحي بما له من وظيفة اجتماعية.

ج- (الآخرة) # (الأولى):

ويمثلها قوله تعالى: "وللآخرة خير لك من الأولى" والتضاد فيها يندمج في مماثلة يوحيها لفظ "خير" الذي يجمع بين طرفي الثنائية. وعلى مستوى التعبير تقوم هذه الثنائية على حذف الموصوف والتعويض عنه بالصفة، والمحذوف قد يكون لفظ (الحالة)، وعليه فالثنائية تأخذ الترسيمة:

(الحالة الآخرة) # (الحالة الأولى)

وهذه الحالة الأولى قد يُراد بها الحالة الماضية حالة توقف الوحي وتوقف الحب، فالمستقبل

يحمل مواصلة الوحي ومواصلة الحب. والحالة الآخرة قد يراد بها كل حالة يرقى الرسول إليها، وهي خير من كل حالة سبقتها في إطار المواصلة والحب..

وقد يكون المحذوف لفظ (الدار)، وعليه فالثنائية تأخذ الترسيمة:

(الدار الآخرة) # (الدار الأولى)

أي العالم الآخر والعالم الدنيوي، فإذا كان العالم الدنيوي فانياً فإن العالم الآخر دائم خالد. وإذا كان العالم الدنيوي سعادة لا تخلو من منغصات، فإن العالم الآخر سعادة كاملة مبرأة منها..

د- (العطاء) # (البخل)*

(الرضا) # (الاستياء)*

ويمثلها قوله تعالى: **"ولسوف يعطيك ربك فترضى"**.

فإذا كان التوقف عن الوحي بخلاً في وهم الرسول (ص) أورثه الجزع والاستياء...

فالعطاء يوحي بتواصل الوحي والحب وبالتالي بالطمأنينة والفرح..

والأداة (سوف) تحدد هذا العطاء بالمستقبل قياساً إلى لحظة البث، بث السورة. وهذا وعد يدخل في إطاره وعد آخر هو الفتوح التي يوحي بها سبب نزول الآية، فقد عُرض على الرسول الكريم ما هو مفتوح لأمته بعد كَفراً كَفراً فسر به. وتحقق الفتوحات على صعيد الواقع إن هو إلا معجزة تدل على أن القرآن الكريم كلام إله لا كلام بشر. وربط هذا العطاء برضا الرسول (ص) يترك الباب مفتوحاً أمام تخيل المتلقي وفكره، وكذلك شأن الطابع العام المجرد من التحديد في لفظي: (العطاء) و(الرضا) وبتعبير آخر ههنا غموض شفاف موح يتيح للمتلقي كما رأينا استشراف ما يمكن أن ينجم عن مدلول اللفظ من ظلال.

هـ- (اليتم) # (الإيواء)

(الضلال) # (الهدى)

(الفقر) # (الإغناء)

ويمثل هذه الثنائيات قوله تعالى: "ألم يجدك يتيماً فآوى، ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى". وقد صيغت في قالب سجع مرصع كما يحلو لبعضهم أن يقول، وفيها تغليب لجانب الخير على ما قد يراه الإنسان شراً في حياته، واعتماد على ما وقع للرسول الكريم في حياته السابقة، وذلك في آيات تقصد إلى تثبيت اليقين في قلبه بعد نفي الفرية والوعد بالخير والعطاء. يضاف إلى ذلك أن الثنائية الأولى منها تحقق نوعاً من المشاكلة الدلالية مع قوله تعالى فيما بعد:" فأما اليتيم فلا تقهر". وأما الثنائية الثانية فتشاكل دلالياً قوله تعالى: "وأما السائل فلا تنهر"، وذلك إذا حمل لفظ (السائل) على معنى طالب العلم والدين، وأما الثنائية الثالثة فتشاكل الآية نفسها إذا ما حمل لفظ (السائل) على معنى المستعطي طالب المال.

و- (اليتيم) # (من أبوه على قيد الحياة)*

ويمثلها قوله تعالى: "فأما اليتيم فلا تقهر"، وطرفها الأول جلي في السياق بينما الثاني خفي، والطرف الأول فيها (اليتيم) هو المقصود بالنهي (لا تقهر)، وإنما قصد بالحديث لأن الرسول الكريم نفسه كان يتيماً فآواه الله في بيت جده ثم عمه، ولأن قهر اليتيم آفة اجتماعية تفت في عضد المجتمع. وعلى هذا الصعيد، كما على صعيد الخفاء والتجلي تشترك هذه الثنائية مع الثنائية التالية:

ز- (المستعطي) # (الغني)*

(طالب العلم) # (الجاهل)*

التي يمثلها قوله تعالى "وأما السائل فلا تنهر" فالاستعطاء الناجم عن الفقر آفة اجتماعية توحي بوجود تفاوت طبقي في العصر الجاهلي لا تقل فداحة عن الجهل الذي يوحي بانتشار الأمية. وهذه الثنائية تقوم كسابقتها على جدلية الحضور والغياب، حضور عنصر في السياق اللغوي وغياب آخر، شأنها في ذلك شأن الثنائية الأخيرة:

ح - (شكر الله على نعمه) # (كتمان نعم الله)*

ويمثلها قوله تعالى: "وأما بنعمة ربك فحدث" فمن لا يشكر الله على نعمه أحرى ألا يشكر إنعام المنعِم عليه من البشر، وتلك آفة خلقية- اجتماعية تبعث الأسى بل الضغينة في نفس المنعم، وقد تحمله على الكف عن الإنعام، وما دام الخطاب موجهاً هاهنا للرسول الكريم فالمقصود كل ما أنعم الله به عليه من نعم نصت عليها السورة أو أوحت بها: القرآن، النبوة، الإيواء، الهداية، الإغناء. وما دام الله ههنا ليس برب محمد كما يزعم المشركون، بل هو رب العالمين، بدليل أن المراد بـ "فحدّث" فحدث الخلق، فالخطاب موجّه للبشر كلهم، وهكذا نرى:

أولاً: أن هذه الثنائيات الضدية تتوالى على مستوى العرض، عرض الحدث الجاري لتمنح النص صفة التناوب على مستوى الحضور والغياب. وهذا التناوب يبث في نفس المتلقي شيئاً من المتعة: فالثنائيات القائمة على الحضور فقط لا يقتضي استكشافها طويل تأمل وكبير جهد خلافاً للثنائيات التي تقوم على الحضور والغياب، فمتعة الاستكشاف مع هذه أكبر مما هي عليه مع السابقة.

ثانياً: أن هذه الثنائيات ليست حلية في هذا السياق بل من صميم العمل، وقد جاءت طبيعية توحي بوجود صراع اجتماعي إيديولوجي بين فئات مختلفة والصوت الإلهي ينحاز إلى جانب المستضعفة منها، صراع لابد أن ينجم عنه تطور اجتماعي نحو الأفضل، صراع يجعل لغة النص أقرب إلى ما نطلق عليه اليوم لغة الدراما.

٣) البنية الدلالية:

في تحليلنا للدلالات، يبدو سافراً للعيان أن السورة تتحدث دلالياً عن شخصية الرسول (ص) في لحظة من سيرة حياته، لحظة انقطاع الوحي عنه لمدة زمنية طالت أم قصرت. والحالة النفسية التي توحي بها هذه السورة، ما دام الرسول إنساناً، إنما هي حالة اكتئاب يمتزج بإحساس الخيبة والقلق والحيرة والحاجة إلى الطمأنينة... فماذا فعل الخطاب القرآني لإخراج الرسول من هذه الحالة؟ يقوم العرض ههنا على مراحل متوالية:

أ) نفي الفرية التي افتراها المشركون، وذلك بذكر بشارتين:
- تأكيد مواصلة الوحي وحب الله لرسوله.
- وعد بمضاعفة هذا التواصل والحب، وذلك بأمرين:
- بكون الخير الآتي خيراً من السابق.
- بالعطاء اللامحدود إلا بالرضا.

وهذا النفي للفرية يحقق الوظيفة التأثيرية للخطاب.

ب) إقامة الدليل على تحقيق هذا الوعد بإثارة الذكرى، وذلك بذكر الله تعالى ما منّ به على رسوله من نعم منذ نشأته:
- تحول حال الرسول (ص)
- من اليتم إلى الإيواء.
- من الضلال إلى الهدى.
- من الفقر وهوانه إلى الغنى.

والخطاب ههنا يحقق الوظيفة الإفهامية.

ج) توجيه الرسول (ص) إلى واجبات تقابل هذه النعم:
- إنقاذ اليتيم من القهر.
- إنقاذ السائل من الانتهار.
- الإشادة بنعم الله وشكره عليها.

وهكذا نرى أن العرض ليس بنية جامدة بل عملية بنيوية تقوم على تسلسل منطقي مؤثر، وإذا ما تأملنا هذا النص في ضوء هذا العرض وفي ضوء التحليلات التي مرت بنا سابقاً أمكننا الوصول إلى النتائج التالية:

أولاً: العرض يشف عن تدرج تربوي يوحي بأهمية العاطفة في تربية الإنسان، فإثارتها تأتي تمهيداً للإقناع، والإقناع يأتي تمهيداً للانصياع وقبول التوجيه. وهذا التدرج يحدونا على تقسيم النص دلالياً إلى ثلاثة أنغام تتوالى توالياً متماسكاً يراعي نفسية المتلقي الأول في إطار لحن واحد. وسنرى العلاقة الحميمة بين هذه الأنغام الدلالية والأنغام الموسيقية.

ثانياً: النظائر الدلالية الجزئية تتجمع في وحدات دلالية تمثلها مراحل هذا العرض الأولى والثانية والثالثة. وهذه الوحدات تجمعها وحدة نظائرية أعم إن هي إلا التضامن: تضامن الله مع رسوله، وتضامن الرسول مع طائفته لأنه الأنموذج الأمثل لها، وتضامن أفراد الطائفة الإسلامية بعضهم مع بعض محاكاة لهذا الأنموذج الرائد، وامتثالاً لكلام الله المنزل لخير البشر.

ثالثاً: إذا ما أخذنا بعين التقدير القسم في مطلع السورة: "والضحى والليل إذا سجى" أدركنا أن فكرة التضامن هذه تندرج في إطار فكرة أوسع هي **التكامل الكوني**: فالقسم إنما جاء في مطلع السورة- كما ذكرنا سابقاً- تأكيداً لثنائية ضدية يشترك طرفاها في الإيحاء بفكرة التكامل هذه، فالنهار والليل يكمل أحدهما الآخر في دورة متجددة، وهذا التكامل الكوني ينشر ظلاله على النص منسجماً مع **تكامل عقدي** يجمع بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة في وحدة، ومع **تكامل بشري** يوحي به السياق، فالبشر مهما تكن منزلتهم ومنابتهم يكمل بعضهم بعضاً وإلا لما كانت هنالك حاجة لرعاية اليتيم وإعانة الفقير...

رابعاً: النص ينزع منزعاً يتناغم وتطلعات النفس البشرية الخيّرة، وفي هذا المنزع يكمن سبب من أسباب سحره عبر العصور.. فالبشر في كل عصر يعانون من ظاهرتي اليتم والفقر ويتلمسون السبل لتحرير اليتيم مما يعاني من ظلم وبؤس ومخاوف، وتحرير الفقير من الفقر وهوانه، والدليل على هذا **المنزع الإنساني** في نسيج النص أن لفظي "اليتيم" و"العائل" جاءا غير محددين فالقرآن في توجهه للرسول لم يخص الحديث عن اليتيم والفقير بالطائفة المسلمة دون سواها من الطوائف، ولم يخصها بالعرب دون غيرهم من الأمم. والكلمة الأخيرة في النص "فحدث" توحي بهذا المنزع الإنساني إذ المراد فحدث الخلق.

المستوى النفسي:

ذكرنا في مطلع الفقرة السابقة أن السورة تتحدث عن شخصية الرسول في لحظة من سيرة حياته، لحظة انقطاع الوحي عنه لمدة زمنية، وأشرنا إلى أن حالته النفسية التي تصورها السورة إنما هي حالة اكتئاب يمتزج بإحساس الخيبة والقلق والحيرة والحاجة إلى الطمأنينة، وتنبهنا في هذه الفقرة إلى التدرج الذي عمد إليه الخطاب القرآني لإخراج الرسول (ص) من هذه الحالة النفسية المضنية معتمداً على وظائف لغوية مختلفة غايتها طمأنته وبالتالي توجيهه، ونضيف الآن أن هذه الوظائف تقوم بدورها عبر خصوصية الخطاب الجمالية وأدواته، وهي متعددة:

الوظيفة التأثيرية: وتحققها في النغم الأول مخاطبة القلب وذلك بنفي الفرية، وتستهدف التأثير العاطفي لتحرير الرسول (ص) من حالة الاكتئابّ الممضة وبعث الفرح والبهجة في نفسه.

الوظيفة الإفهامية : وتحققها في النغم الثاني مخاطبة العقل للإقناع، وذلك بإثارة الذكرى، فالنص يعدّد نعم الله على رسوله منذ نشأته في الصغر حتى بعثته. وهذه النعم تجليات تعبر عن الحب والرعاية وتوحي بتساؤل إنكاري خفي ينبض بالعتاب: فكيف هيىء لك أن تصدق الفريّة وتجزع؟

الوظيفة الإيعازية: وتتجلى في النغم الثالث، ووسيلتها النهي ثم الأمر، وهي تستهدف التوجيه للتمسك بثلاث فضائل خلقية- اجتماعية من شأنها- إذا ما تحققت- خلق وعي جديد على مستوى الشخصية المسلمة.

وهذا مما يقودنا إلى الحديث عن الوظيفة الاجتماعية.

المستوى الاجتماعي: رأينا في الحديث عن أسباب النزول:

١- أن النص يوحي إلينا بوجود صراع إيديولوجي بين عقيدتين تمثلان فئتين اجتماعيتين: عقيدة جديدة متمردة على القديم تتلمّس النور تمثلها فئة ما تزال قليلة العدد تؤمن بوجود خالق واحد مسيّر لشؤون الكون، وعقيدة وثنية محافظة على القديم، وهي الفئة الطاغية في المجتمع الجاهلي لأول عهد البعثة النبوية، ترفض فكرة التوحيد، وإلى جانبها فئة تؤمن بوجود إله واحد تقرّبها الأصنام منه زلفى.

٢- هذه الفئة الطاغية ترفض أن يكون ثمة ملهم للقول الجميل المؤثر غير الشيطان الذي كثيراً ما أشار الشعراء الجاهليون إلى أنه ملهمهم، فهم يتحاورون معه، ويأتي لنجدتهم في لحظات استعصاء الإبداع عليهم... ما عدا نفراً قليلاً يؤمنون بأن الله الواحد الأحد هو الذي يلهمهم الشعر، ويمثلهم امرؤ القيس الذي يرى الجن توابع له تروي ما يقول:

أنا الشاعر الوهوب حولي توابعي   من الجن تروي ما أقول وتعزف(١٤)

بل يرى ما يأتيه من شعر من خلق واحد يخلق الخلق، ويخلق الريح ويصرّفها كيف شاء:

نشاءةَ إنشاء لذي العرش واحدا   فأنشأ نشئاً منشىء الريح مكسِفُ

٣- أن النص يسعى إلى بناء الشخصية الإسلامية الجديدة بما يلغي الصراع الاجتماعي، ويحل محله علاقة بين أفراد الجماعة الإسلامية تقوم على العدالة الاجتماعية، والتعاطف بين أقويائها وضعفائها لا على التنافر والبغضاء والعدوان، فقد نزلت الآية التاسعة "فأما اليتيم فلا تقهر" في يتيم طلب من وليه ماله فمنعه، وكان لها أصداء في الحياة الاجتماعية حتى تحرّج المسلمون

من رعاية اليتيم خوفاً من الوقوع في إثم. ولطالما حض القرآن الكريم(١٥) والحديث النبوي(١٦) على هذه الرعاية، لأن أكل مال اليتيم وظلمه في العصر الجاهلي كان آفة مروّعة يكفينا التمثيل عليها بما وقع لطرفة بن العبد، فقد مات أبوه وهو صغير فأبى أعمامه أن يقسموا ماله فقال مهدداً تهديد العاجز والأسى يعصر قلبه:

ما تنظرون بحق وردة فيكم ... صغر البنون، ورهط وردةَ غُيَّبُ

قد يبعث الأمر العظيم صغيره ... حتى تظل له الدماء تصبَّبُ(١٧)

ولعل انصرافه إلى حياة اللهو والمجون كان ردة فعل لقلق وجودي كان لهضم حقوقه أثر في ظهوره. وطرد السائل يعبر عن منتهى الأثرة، ولولا وجوده في المجتمع لما دعا القرآن إلى رعاية السائل سواء أكان طالب معروف أم طالب علم. وإذا كان في طرد السائل خروج عن خصلة الكرم التي تميز الإنسان العربي وهي ناجمة عن أسباب اجتماعية- اقتصادية..، ففي طرد طالب العلم خروج عن التعاليم الإسلامية التي قدّست العلم فدعت المسلم إلى طلبه ولو في الصين، وتمكينٌ للأمية التي كانت متفشية في المجتمع الجاهلي مما حدا الرسول (ص) على ربط تحرير أسرى بدر من المتعلمين بتعليم أبناء المسلمين القراءة والكتابة.

والدعوةُ إلى الجهر بنعم الله وشكره عليها يوحي ضمناً بوجود فئة تكفر بأنعم الله على البشر ومنها تلك التي أغدقها الله على رسوله.. وإذا كان الإسلام لا يقبل بجحود الخير بين البشر فكيف يرضى بجحود الإنسان لنعم ربه.

والمهم أن الخطاب القرآني يستهدف في هذا النص المتلاحم تحرير الجماعة من آفات اجتماعية تنخر جسدها، وذلك لتحل محلها قيم مضادة يمثلها مراعاة حقوق الآخرين، والتعاطف مع طالبي الحاجة منهم، والجهر بنعم الله وشكره.. فهذه القيم من شأنها بناء مجتمع قوي قادر على البقاء، محرر من التفاوت الطبقي، وبالتالي من الصراع بين الطبقات، ينعم أبناؤه بالأمن ووحدة العقيدة بعد القلق والتمزق والاضطراب.

ولئن توجه الخطاب القرآني ههنا إلى الرسول الكريم طالباً إليه ضمناً معاملة الجماعة بالمعاملة التي لقيها من الله تعالى، فيقيم العلاقة بينه وبين الناس على قيم إنسانية يتشوق إليها الإنسان.. فإن هذا الخطاب موجه ضمناً إلى جميع المكلفين كما يقول ابن قيم الجوزية(١٨).

التفسير:

وكل ما تقدم يوحي إلينا بأن تفسير السورة يمكن أن يكون على النحو التالي:

قسماً بالنهار حيث يتلألأ النور، ويسعى الناس لاكتساب الرزق، وقسماً بالليل الساكن الذي يخلد فيه الناس إلى الراحة والتأمل، إن ربك الواحد الأحد لم يقطع الوحي عنك توديعاً لاالقاء بعده بعد أن

عني بك واختارك رسولاً، ولم يبغضك بعد أن أحبك، وذلك خلافاً لما يزعم بعض الناس ولما تتوهم في نفسك.

ولسوف تكون في الآتي خيراً مما كنت عليه من قبل من مواصلة وحب، وكل حالة سترقى إليها ستكون خيراً مما قبلها، ومنزلتك في الدار الأخرى ستكون أعظم وأجل مما لقيت في الدنيا.

ولسوف يعطيك ربك في الدنيا الرفعة والنصر على أعدائك وغلبة شيعتك على الأمم من بعدك، وفي الآخرة من النعيم الأبدي والمقام الرفيع.. ما تقر به عينك وتفرح نفسك وينشرح صدرك.

أو لم تكن يتيماً في نشأتك محروماً من عطف الأب وحنان الأم تشعر بانكسار الخاطر وتعاني ما يعانيه اليتيم من مخاوف فآواك في بيت جدك عبد المطلب ثم في بيت عمك أبي طالب فأحاطك هذا برعايته ونصرك حتى بعد أن ابتعثك الله رسولاً على رأس الأربعين؟

أما كنت بعد أن شببت حائراً بين العقائد غافلاً عما أريد بك من نبوة، فحررك من الحيرة والغفلة وهداك إلى أحكام القرآن وشرائع الإسلام؟

أما كنت فقيراً تشعر بهوان الفقر فأغناك الله بما بعث في نفسك من قناعة بما قسم لك من رزق في التجارة فحررك من هذا الهوان؟

فكيف تهيأ لك أنه تخلى عنك وتوقف عن حبك؟ فأما اليتيم فلا تتسلط عليه لضعفه فتأخذ ماله، بل أده حقه وأحسن إليه وتلطف به ولا تستذله، فقد كنت يتيماً تشعر بمخاوف اليتم فآواك الله.

وأما السائل فلا تزجره أكان سائل معروف أم طالب علم ودين، بغليظ الكلام، بل أعطه ولو قليلاً، أو رده رداً جميلا، فقد كنت فقيراً فأغناك الله بالقناعة، وكنت ضالاً فهداك سواء السبيل.

وبلغ الناس ما أنعم الله به عليك في حياتك من إيواء وهداية وغنى، وما من به عليك من نبوّة وقرآن وشرائع، واشكره على هذه النعم كلها لكي تكون في ذلك قدوة للمؤمنين بل للبشر.

الوسائل الفنية: تحدثنا فيما تقدم عن الدلالات والمعاني وإيحاءاتها وترابطها ترابطاً قوياً يقيم بنية دلالية محكمة النسج، وتنبهنا خلال العرض إلى أهمية وسائل التعبير وصيغه في إلقاء أضواء على هذه القضايا وتحديد معالمها. وقد آن الأوان للتحدّث عن فنية هذه الوسائل وجمالياتها، ويتم ذلك بالنظر في الأسلوب وتنوعاته، وفي الموسيقا القرآنية.

الأسلوب وتنوعاته: على هذا المستوى لابد لنا من أن نلاحظ توزع لغة الخطاب في أساليب منوّعة يأخذ بعضها في رقاب بعض منسجمة مع الأنغام الدلالية التي رأينا، مضفية شيئاً من الحيوية على النسيج النصي:

١- **أسلوب القسم:** والقسم، كما يقال في علم المعاني، إنشاء غير طلبي لا يستدعي مطلوباً، وقد استخدم هذا الأسلوب في النغم الأول من النص. ففي قوله تعالى: "والضحى. والليل إذا سجى" المقسِم هو الله سبحانه وتعالى فهو الأنا المتحدث في لحظة إبداع النص. وابتداء النص بهذا القسم

الإلهي هدفه تعظيم المقسَم به ولفت الانتباه إلى إيحاءاته.. ودفع الشك عن نفس المخاطب، الرسول الكريم، الذي تمثله كاف الخطاب في "ربُّك" بلغة حازمة(١٩) . المقسَم به- كما يقول ابن قيم الجوزية(٢٠)- "زمنان متضادان هما النهار والليل، لأنهما آيتان تدلان على ربوبية الله وحكمته ورحمته بالخلق". وقد ذكرنا في تحليل الدلالات أن هذين الزمنين يكونان وحدة زمنية هي اليوم تتكرر في دورة كونية حتى آخر الحياة على الأرض، فكأن القسم بهما إنما هو قسم بالحياة الدالة على القدرة الإلهية، وتنبهنا إلى أهمية تكرار "الضحى" في العنوان وفي مطلع السورة، فهو مجاز أُريد به النهار، وفيه يتلألأ نور إن هو إلا رمز للهداية التي تنشر ظلالها على النص بأكمله، والنهار بسبب تضاده مع الليل الساجي الذي يحيط بالإنسان، ويتيح له خلوة مع الذات تثير تأمله وكوا من نفسه وتوفر له راحة الجسد يأخذ سمات مضادة: التوجه إلى العمل، والتعب الناجم عنه.. بل تنبهنا إلى أن هذا النور على صلة وثيقة بالآية الثالثة "ما ودعك ربك وما قلى" إذا ما راعيناها غدا رمزاً لانبثاق الوحي مجدداً بعد احتباسه الذي يرمز إليه الليل.. وإذا كان هذا الاستكشاف التأملي متعة للمتلقي ترتبط بوسائل التعبير، فكذلك شأنها مع وسائل التعبير عن المقسَم عليه، وهي:

أولاً: الإيحاء بمواصلة الوحي واستمرارية الحب، فقد عبر عنهما بأسلوب النفي الذي فرضته واقعة الفرية ممثلة بقول المشركين: "إن محمداً ودعه ربه وقلاه" وذلك لتكذيبهم وتيئيسهم من إمكانية تحقق ما يرغبون فيه، بل لمواساة الرسول(ص)، وتبديد ما عرا نفسه من قلق..

وثانياً: ائتلاف اللفظ مع السياق لتحقيق ما يسمى الوظيفة الجمالية، الشعرية بلغة جاكوبسون، وهذا الائتلاف تحققه وسائل متعددة:

أ- **استخدام المجاز المرسل:** فالضحى بمعنى النهار مجاز مرسل علاقته الجزئية، وهو في موقعه يفضل النهار، وذلك لتحقيقه تناغماً موسيقياً مع "سجى" و"قلى" يمتع إحساس المتلقي، ولو استخدم لفظ النهار عوضاً عنه لضاعت هذه المتعة.

ب- **استخدام اللفظ الملائم للسياق الشعوري:** فلفظ "وَدَّع" على الرغم مما في جرسه من نبرة قوية تلازم التصويت الانفجاري المضعّف [d] وتوحي بالمبالغة الدلالية، يظل لفظاً رقيقاً يوحي بالحنان والحب، وفي استخدامه إيحاء ببقاء التواصل والمحبة والتقدير الإلهي للرسول على الرغم من توقف الوحي لفترة، ولا يمكن لأي لفظ في معناه من مثل: (ترك) أو (هجر) أو (جفا) أو (أهمل) ...أن يحل محله في رسم هذه الظلال العاطفية .

ج - استخدام اللفظ النادر: فلفظ "قلى" لفظ نادر في الاستعمال ، ولايمكن أن يحل محله في سياقه أي لفظ شائع يشاركه في الدلالة من مثل (أبغض) أو (كره) أو أي لفظ نادر مثله من مثل (اجتوى) .. وذلك لأن ورود أي لفظ من هذه الألفاظ عوضاً عنه يكسر بنية التناغم الموسيقي وزناً ورويا.

وثالثاً: تحول الضمير إلى اسم بارز: فالقرآن كلام الله وإذاً فالمتحدث في الآيتين الأوليين "والضحى. والليل إذا سجى" إنما هو الله سبحانه إنما هو (الأنا). أما في الفقرة الثالثة "ما ودعك ربك وما قلى"، فهذا الأنا مضمر يتنكر في (الهو) أي في شكل اسم بارز "ربُّك"، وههنا يتحقق نوع من الالتفات يتمثل في نقلة من الكلام الذاتي إلى أسلوب القص دون أن يكف هذا الكلام عن أن يكون ذاتياً، وإذاً فانزياح الضمير إلى اسم بارز لا يؤدي إلى محو وجود (الأنا) وهذا الاسم البارز جاء مخصصاً بكاف الخطاب التي تعود إلى مخاطب وهو الرسول. والصيغة التخصيصية هذه تتكرر في نسيج النص في آيتين تنتسب أولاهما: "ولسوف يعطيك ربك فترضى" إلى النغم الأول نفسه، وتنتسب ثانيتهما "وأما بنعمة ربك فحدث" إلى النغم الثالث وفي هذه الصيغة التخصيصية ما يشعر المخاطب أكان الرسول الكريم أم الإنسان الذي أنشئت الدورة الكونية من أجله ما يحقق نوعاً من التراسل البنيوي في النص.

على أن جمالية الالتفات هذه لا تأتي فقط من المفاجأة الناجمة عن تحول (الأنا) إلى (الهو) في السياق، بل من اتخاذ هذا التحول وسيلة للإبقاء على الانسجام الموسيقي الذي بنيت عليه فواصل السورة في هذا النغم الأول، والذي يحققه توالي الصائت [ā] في هذه الفواصل وقل مثل ذلك في:

رابعاً: حذف الضمير: فالمفعول به في "قلى" هو كاف الخطاب المحذوفة إذ المراد قلاك، وهذا الحذف لم يقع للعلم به(٢١)، أو للاختصار (٢٢)، كما يرى المفسرون، بل للإبقاء على التناغم الموسيقي في الفاصلة، فلو استمر السياق في استخدام (الأنا) المفرد الظاهر والمفرد المخاطب الظاهر فقال:

"والضحى والليل إذا سجى"، "ما ودعتك وما قليتك"، "وللآخرة خير لك من الأولى"، "ولسوف يعطيك ربك فترضى"

لأدركنا الخلل الذي يطرأ على النظم، وفقد السياق ما تبعثه جمالية التعبير الأول من لذة موسيقية يشترك في أدائها التناغم الوزني: ألم تأت "قلى" في هذا التعبير متناغمة تناغم وزن مع سجى؟ ألم ينته اللفظان بصائت جليل واحد [ā] يجعلهما تتراسلان مع (والضحى)، (الأولى)، (فترضى)؟ شيء آخر يفتر عنه هذا النغم الأول في مستوى تحول الكلام: فبعد استخدام النفي لضرورة رأيناها نقلة إلى لهجة الإثبات في الآيتين الأخريين من هذا النغم، ولا غرابة في هذا العدول لأن النفي- كما رأينا- جاء ليثبت مواصلة الوحي واستمرارية الحب في ماض (ما ودعك) ينسحب حتى لحظة التحدث في الحاضر، ثم ينسحب في هاتين الآيتين إلى المستقبل، فهاتان الآيتان توحيان أن هذه المواصلة وهذا الحب يستمران في المستقبل أكان دنيوياً أم أخروياً، واقتران حرف التوكيد اللام بما بعدها في مطلعهما، سواء أكانت للقسم أم للابتداء يفيد أن الخير والعطاء أتيان لا محالة. لقد تحدثنا عن أهمية تعددية الدلالة في أولاهما وعن أهمية استخدام أفعل التفضيل فيها في التعبير عن فكرة التكامل.. فهما خصلتان جماليتان من شأنهما إثارة تأمل المتلقي ومخيلته للاستكشاف وبالتالي متعته، وكذلك الشأن مع

هذا الغموض الشفاف الذي يلف فكرة العطاء بل وفكرة الرضا في ثانيتهما.

٢- أسلوب الاستفهام: يهيمن في النغم الثاني من النص، والاستفهام إنشاء طلبي يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، وقد خرج ههنا إلى معنى التقرير (٢٣)، ليحدثنا عن نعم الله على رسوله منذ نشأته. وفي هذا النغم يستمر (الأنا) في التنكر في (الهو) ولكن ليس بشكل اسم بارز كما الحال في النغم السابق، بل في شكل ضمير غائب: "ألم يجدك يتيماً فآوى"، "ووجدك ضالاً فهدى"، "ووجدك عائلاً فأغنى"،

وهذا التحول يضفي شيئاً من الحيوية على النسيج النصي يدركها المتلقي بإحساسه. ولكن حذف ضمير المخاطب المفعول به يستمر حفاظاً على التناغم الموسيقي الذي بني عليه النغم الأول في الفواصل، ولو غاب تنكر الأنا في (الهو) الضميري، وظهر ضمير المخاطب نقلنا:

"ألم أجدك يتيماً فآويتك، ووجدتك ضالاً فهديتك ووجدتك عائلاً فأغنيتك"

لاختلّ هذا التناغم الموسيقي، وفقد التعبير شيئاً من طاقته الإيحائية، وحيويته. **الاستفهام ها هنا أريد به الإثبات،** ومن هنا جاز العطف تحقيقاً للتناغم الدلالي. والخطاب ههنا **عمد إلى الاقتصاد فلم** يلجأ إلى تكرار أداة الاستفهام بحيث يقول: "أما وجدك ضالاً فهدى، أما وجدك عائلاً فأغنى." وثمة تناغم آخر يمس التعبير عن الزمن بالفعل: "يجدك" مضارع يعبر عن الماضي **لدخول "لم" عليه، فهو،** والأمر كذلك، ينسجم مع "ووجدك" المكررة. وللاستفهام تنغيم جرسي intonation **لافت يسهم هنا مع** المحتوى، بما ينبضان به من عتاب، في إدخال السكينة على نفس الرسول الكريم. **ههنا مفارقة عن** أسلوب البشر: في أسلوب البشر المبدع هو المتلقي الأول.

٣- أسلوب النهي: النهي يراد به طلب الكف على وجه الاستعلاء، ولكنه خرج إلى معنى الإرشاد، وذلك في الآيتين الأوليين من النغم الأخير، ومثله في مقصده الأمر الذي يعقبه وفيه معنى النهي "لا تكتم":

"فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث"

والطلب هنا في صيغتيه يتضمن الحاضر والمستقبل، وهذا أمر إلهي من أعلى إلى أدنى جاء بعد استقرار النفس وثبات المعتقد، وفيه قدّم المفعول: "اليتيم" "والسائل" والتكملة "بنعمة" للفت الانتباه. والنهي في الفقرتين الأوليين يحققه "فلا تقهر" و"فلا تنهر" وهما على وزن واحد، وبذلك يسهمان في تحقيق موسيقية الازدواج الأخاذة، ويراد بالازدواج(٢٤) تساوي الوحدات الصوتية- الدلالية في الأجزاء بحيث لا تزيد الواحدة عن الأخرى، والآيتان ها هنا جاءتا متساويتي الأجزاء، حتى كأنهما أفرغتا في قالب واحد. وهذا النمط أشرف أنواع الازدواج منزلة لما فيه من اعتدال كما يقول ابن الأثير (٥٥٨- ٦٣٧هـ/ ١١٦٣- ١٢٣٩م).

والمهم أن هذا الازدواج يشف عن توازن يحققه تكرار "أما" و"فلا" ووزن الكلمة "تقهر" و"تنهر"

ويؤدي إلى انسياب العبارات كالموسيقي إلى القلب انسياباً يسهم في تحقيقه توالي المقاطع الصوتية مفتوحة ومغلقة وفق نسق واحد موضعاً وزمناً

Fa? am ma I yatīma fa lä taq har

wa? am mas sä? I la fa lä tan har

وكما الحال في النغمتين السابقين يعمد التعبير إلى حذف الضمير المفعول فالمراد بـ"فلا تقهر" (فلا تقهره) وبـ " فلا تنهر" (فلا تنهره). وهذا الحذف جاء لا للعلم به ولا للاختصار بل مراعاة للتناغم المُوسيقي للفواصل التي تنتهي في هذا النغم بمقطع صوتي مغلق ينسجم مع لهجة الحسم الآمر، في حين أن الفواصل في النغمين السابقين تنتهي بمقطع مفتوح.

والمهم أن توالي هذه الأساليب الثلاثة: القسم، الاستفهام، النهي يعزز تقسيم النص دلالياً إلى ثلاثة أنغام، وهو ضرب من التنوع فائدته إيقاظُ حواس المتلقي ونفسه لتلقي المضمون، وكسرُ الرتوب الذي يبعثه توالي الخطاب على نسق واحد.

الموسيقا القرآنية: وإنما نهتم بهذه الموسيقا لأسباب:

أولها: أن التكرار الصوتي المتجانس يضفي على النص مسحة جمالية تؤثر في المتلقي عن طريق السماع، فهو ينفعل بها، وانفعاله يختلف من نص لآخر بحسب نوعية هذا التكرار.

وثانيها: أن سورة" والضحى" بأكملها تتألف من فقرات مسجوعة كل منها يدل على معنى غير المعنى الذي تدل عليه أختها، وتنبض بجرس موسيقي غايته تصوير لحظة ضعف بشري عاناها الرسول الكريم بل غايته التأثير فيه عن طريق هذا التصوير الموسيقي لشدّ عزيمته وإنقاذه من عناء هذه اللحظة.

وثالثها: أن الموسيقا هنا تقصد إذاً إلى معالجة نفسية فتسعى إلى طمأنة النفس القلقة وتهدئة النفس المتوترة: الصوامت والصوائت تتوالى ههنا في مقاطع صوتية تحقق للنسيج الصوتي جرساً يتغلغل إلى أعماق النفس الحائرة، جرساً ترتاح له الأذن وتستمتع النفس بسماعه.

ويمكن معالجة هذه الموسيقا في النص بالحديث عن الإيقاع التلاوي ونظام الوقفات والفواصل.

١ – الإيقاع التلاوي: ونريد به تقسيم النص إلى وحدات تلاوية تنطق دفعة واحدة حين التلاوة، كل منها يتألف من عدد من المقاطع الصوتية، قد يماثل أو يخالف عدد المقاطع في سواها، وينتهي إلى وقفة.

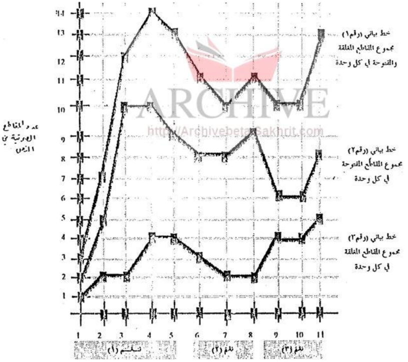
ومجموع هذه الوحدات يكوّن بنية تلاوية تتوالى وحداتها في هذا النص مراعية وقفات التلاوة(٢٥) على النحو التالي(٢٦):

(1) Wḍḍuhāll

(2) Wallavli ?iḍā sägāll

(3) māwadda ʕaka rab bu ka wamāqalā||
(4) wa lal ʔā ḫiralu ḫayrun laka minal ʔūlā||
(5) wa la sawfa yuʕṭika rabbuka fatarḍā||
(6) ʔa lam yaǧid ka yatīman fa ʔāwā||
(7) wa waǧadaka ḍāllan fahadā||
(8) wa wa ǧadaka ʕāʔilan faʔaġnā||
(9) fa ʔammal yatīmafalā taqhar||
(10) wa ʔammas sāʔila falā tanhar||
(11) waʔam mā biniʕ mati rabbika faḥaddiṯ||

فإذا ما ترجمنا توزيع هذه الوحدات التلاوية بما فيها من مقاطع صوتية مفتوحة ومغلقة بخطوط بيانية(٦٤) أمكن أن تصل إلى الأشكال التالية



عدد الوحدات التلاوية في النص (الآيات)

المقاطع المفتوحة والمغلقة وتوزيعها في الوحدات التلاوية:

هذا الرسم الرمزي للوحدات التلاوية في نسيج النص الصوتي يقودنا إلى الحديث عن مقاطعه الصوتية مفتوحة ومغلقة وتوزيعها في الوحدات التلاوية بل يسمح لنا بتدوين الإحصاء التالي:

	الوحدات التلاوية	المقاطع المفتوحة	المقاطع المغلقة	المجموع	النسبة المئوية للمفتوحة	النسبة المئوية للمغلقة
نغم ١	(١)	٢	١	٣	٦٦,٦٦	٣٣,٣٤
	(٢)	٥	٢	٧	٧١,٤٢	٢٨,٥٨
	(٣)	١٠	٢	١٢	٨٣,٥٠	١٦,٥٠
	(٤)	١٠	٤	١٤	٧١,٤٢	٢٨,٥٨
	(٥)	٩	٤	١٣	٦٩,٢٣	٣٠,٧٧
	مج	٣٦	١٣	٤٩	٧٣,٤٧	٢٦,٥٣
نغم ٢	(٦)	٨	٣	١١	٧٢,٧٢	٢٨,٢٨
	(٧)	٨	٢	١٠	٨٠	٢٠
	(٨)	٩	٢	١١	٨١,٨١	١٨,١٩
	مج	٢٥	٧	٣٢	٧٨,١٣	٢١,٨٧
نغم ٣	(٩)	٦	٤	١٠	٦٠	٤٠
	(١٠)	٦	٤	١٠	٦٠	٤٠
	(١١)	٨	٥	١٣	٦١,٥٤	٣٨,٤٦
	مج	٢٠	١٣	٣٣	٦٠,٦١	٣٩,٣٩

وهذا الإحصاء ينتهي بنا إلى نتائج هامة:

أولاً: إذا تأملنا النسبتين المئويتين لمجموع المقاطع المفتوحة ولمجموع المقاطع المغلقة في إطار الأنغام أدركنا انسجامهما مع النظائر الدلالية.. في النص:

- فنسبة مجموع المقاطع المفتوحة في النغم الأول تطغى على نسبة مجموع المقاطع المغلقة بمعدل (٧٣.٤٧٪) إلى (٢٦,٥٣٪) وهذا الطغيان ينسجم مع اللهجة الرقيقة التي استخدمت في نفي الفرية وتأكيد مواصلة الوحي واستمرارية الحب.

ونسبة مجموع المقاطع المفتوحة في النغم الثاني تطغى أيضاً على نسبة مجموع المقاطع المغلقة بمعدل (٧٨,١٣٪) إلى (٢١,٨٧٪) طغيانا ينسجم مع لهجة العتاب التي استخدمت في الحديث عن نعم الله على رسوله منذ نشأته.

ولكن نسبة المقاطع المفتوحة في النغم الثالث تنخفض عما كانت عليه في النغمين السابقين، وترتفع نسبة المقاطع المغلقة عما كانت عليه فيهما، ومعدل النسبتين: (٦٠,٦١٪) إلى

(٣٩,٣٩٪). وهذه الظاهرة تنسجم مع لهجة الحسم التي رافقت التوجيه.

ثانياً: وإذا تأملنا نسبة مجموع المقاطع المفتوحة ونسبة مجموع المقاطع المغلقة في إطار كل وحدة تلاوية على حدة وصلنا إلى نتائج تعزز النتائج السابقة. وهنا لابد لنا من التنبه إلى:

تنوع الوحدات التلاوية وتواليها: فهي في هذا التوالي تقوم على التناظر والانحراف فالتناظر يتجلى كما يلي:

– الوحدتان التلاويتان (رقم٥) ويمثلها قوله تعالى : "ولسوف يعطيك ربك فترضى" ورقم (١١) ويمثلها قوله تعالى "وأما بنعمة ربك فحدث" متناظرتان في مجموع عدد المقاطع مفتوحة ومغلقة إذ كل منها تتألف من (١٣) مقطعاً. وهذا التراسل يحقق تراسلاً بنيوياً بين النغمين الأول والأخير بل تراسلاً معنوياً يقوم على المقابلة فإذا كان الله تعالى سيمنح رسوله من نعمه في الدنيا والآخرة حتى يرضى فما عليه إلا أن يشكره ويحدث بنعمه عليه..

ولكن هاتين الوحدتين مختلفتان بعض الاختلاف على مستوى النسبة بين مجموعي المقاطع المفتوحة والمغلقة، ففي الوحدة رقم (٥) تطغى المفتوحة على المغلقة بمعدل (٦٩,٢٣٪) إلى (٣٠,٧٧٪) وهذه النسبة تتناغم مع العطاء الوافر المفتوح الذي سيغدقه الله على رسوله إنْ في الدنيا وإنْ في الآخرة. وفي الوحدة (رقم١١) تطغى المفتوحة على المغلقة أيضاً ولكن بمعدل (٦١,٥٤٪) إلى ٣٨,٤٦٪)، وارتفاع نسبة المقاطع المغلقة هينا أمر طبيعي أيضاً لأن لهجة الخطاب جاءت آمرة حاسمة تقصد إلى توجيه الرسول الكريم وبالتالي الإنسان إلى ضرورة شكر الله على ما أغدق عليه من نعم.

– الوحدتان التلاويتان (رقم٦)، ويمثلها قوله تعالى "ألم يجدك يتيماً فآوى" و(رقم ٨) ويمثلها قوله تعالى: "ووجدك عائلاً فأغنى" متناظرتان إذ كل منهما تتألف من (١١) أحد عشر مقطعاً صوتياً، وهذا التناظر يحقق تراسلاً بنيوياً داخل النغم الثاني وتراسلاً دلالياً: فهما تتحدثان عن نعمتين اجتماعيتين منَّ بهما الله على رسوله قبل البعثة: الإيواء بعد اليتم والإغناء بعد الفقر.

– ولكن الوحدة (رقم٦) تتألف من (٨) ثمانية مقاطع صوتية مفتوحة و(٣) ثلاثة مقاطع مغلقة، وبذلك تطغى المفتوحة على المغلقة بمعدل (٧٢,٧٢٪) إلى (٢٧,٢٨٪) وهذه النتيجة تتناغم مع امتداد فكرة الإيواء بعد اليتم. أما الوحدة (رقم ٨) فتتألف من (٩) تسعة مقاطع مفتوحة و(٢) مقطعين مغلقين، وبذلك تطغى المفتوحة على المغلقة بمعدل (٨١,٨١٪) إلى (١٨,١٩٪) منسجمة مع تحول حال الرسول من الفقر إلى الغنى واستمرارية هذا الغنى.

– والوحدات التلاوية (رقم٧) ويمثلها قوله تعالى: "ووجدك ضالاً فهدى" و(رقم٩) ويمثلها قوله تعالى: "فأما اليتيم فلا تقهر" و(رقم ١٠) ويمثلها قوله تعالى: "وأما السائل فلا تنهر" متناظرة، إذ كل منها تتألف من (١٠) عشرة مقاطع صوتية. ولما كانت تتوزع في النغمين الثاني والثالث، فإنها تتراسل للقيام بوظيفة بنيوية محكمة الصلة بين نغمي النص الأخيرين.

ولكن الوحدة (رقم ٧) تتألف من (٨) ثمانية مقاطع مفتوحة و(٢) مقطعين مغلقين، فالمقاطع المفتوحة تطغى على المقاطع المغلقة بنسبة (٨٠٪) إلى (٢٠٪) وهذه النتيجة تتناغم مع تحول الضلالة إلى الهداية، هذا التحول الذي لم يتم إلا مع هبوط الوحي على قلب الرسول الكريم في سن الأربعين.

أما الوحدة (رقم٩) فتتألف من (٦) ستة مقاطع مفتوحة و(٤) أربعة مقاطع مغلقة، فالمقاطع المفتوحة تطغى على المقاطع المغلقة بمعدل (٦٠٪) إلى (٤٠٪) وارتفاع نسبة المقاطع المغلقة ههنا بالقياس إلى ما رأينا مع الوحدات السابقة أمر طبيعي، لأن لهجة الخطاب تغيّرت، إذ ههنا أمر حاسم يقصد إلى التوجيه ومراده الرأفة باليتيم.

وأما الوحدة (رقم ١٠) فتتألف مثل سابقتها من (٦) ستة مقاطع مفتوحة و(٤) أربعة مقاطع مغلقة، فالمقاطع المفتوحة تطغى على المقاطع المغلقة بمعدل (٦٠٪) إلى (٤٠٪) وهي النسبة التي التقينا بها في الوحدة السابقة (رقم٩)، فهما يقومان على التناظر إذاً على هذا المستوى أيضاً، وهذا التناظر يعزز بجرسه ما بين الوحدتين من ازدواج كما رأينا، ويحقق وظيفة بنيوية داخل النغم الأخير. ولاشك أن ارتفاع نسبة المقاطع المغلقة في هذه الوحدة أمر طبيعي أيضاً لأن لهجة الخطاب تعتمد أيضاً على أمر حاسم يقصد إلى التوجيه، ومراده التلطف في معاملة السائل أكان طالب مال أم طالب علم.

والانحراف عن هذا التناظر الذي رأينا، تمثله وحدات تلاوية تتفرّد بعدد من المقاطع الصوتية يختلف من وحدة إلى أخرى، وهي:

- الوحدة (رقم١)، وتتألف من (٣) ثلاثة مقاطع صوتية.
- الوحدة (رقم٢)، وتتألف من (٧) سبعة مقاطع صوتية.
- الوحدة (رقم٣)، وتتألف من (١٢) اثني عشر مقطعاً صوتياً.
- الوحدة (رقم٤)، وتتألف من (١٤) أربعة عشر مقطعاً صوتياً.

وهذه الوحدات وردت، كما هو واضح، في النغم الأول من النص مقيمة نوعاً من التضاد مع بقية الآيات التي بدا فيها التناظر. وهي إلى هذا تتوالى توالياً متدرّجاً على مستوى الزمن الذي تستغرقه كل منها. والوحدة (رقم١) تمثل الحد الأدنى على هذا المستوى بالقياس إلى الوحدات الأخرى في النص، بينما تمثل الوحدة (رقم٤) الحد الأعظمي. فهما- والأمر كذلك- يأخذان بروزاً لافتاً، يخلق نوعاً من التوتر في النسيج التلاوي يحقق فجوة بينهما وبين الوحدات الأخرى في النص تجعل التلاوة عنصراً هاماً في جماليته.

وإذا كانت الوحدة (رقم١) ويمثلها قوله تعالى: "والضحى" متميزة على الصعيد الزمني نظراً لتكونها من مقطعين مفتوحين ومقطع واحد مغلق بمعدل (٦٦,٦٦٪) إلى (٣٣,٣٤٪) أي من (٣) ثلاثة مقاطع هي أقل ما تتكون منها وحدة في النص تمثل امتداداً أدنى فيه يتناغم والمعنى المرجعي

للفظ ((الضحى)).. فإن الوحدة (رقم٤) ويمثلها قوله تعالى: "وللآخرة خير لك من الأولى" متميزة أيضاً على صعيد الامتداد الزمني، نظراً لتكونها من أكبر عدد من المقاطع بالقياس إلى بقية الوحدات في النص، وهذا التميز اللافت يتناغم مع المعنى الذي يشمل ارتقاء الرسول من حالة إلى حالة أفضل في الدنيا وفي الآخرة.. ومما يعزز هذا التناغم تكون هذه الوحدة من (١٠) عشرة مقاطع مفتوحة و(٤) أربعة مقاطع مغلقة، وذلك بمعدل (٧١,٤٢٪) إلى (٢٨,٥٨٪).

أما الوحدة (رقم٢) ويمثلها قوله تعالى: "والليل إذا سجى" فتتألف من (٧) سبعة مقاطع صوتية(٥) وخمسة منها مفتوحة، و(٢) اثنان مغلقتان ، وبذلك تطغى المفتوحة على المغلقة بمعدّل (٧١,٤٢٪) إلى (٢٨,٥٨٪) وهذه النتيجة تتناسب مع سجو الليل وما يتصل به من إيحاءات.

أما الوحدة (رقم٣) ويمثلها قوله تعالى: "ما ودّعك ربك وما قلى" فتتألف من (١٠) عشرة مقاطع صوتية مفتوحة و(٢) مقطعين مغلقين، وذلك بمعدل (٨٣,٥٠٪) إلى (١٦,٥٠٪) وعليه فالمقاطع المفتوحة تطغى على المقاطع المغلقة متناغمة مع فكرتي المواصلة والحب اللتين توحي بهما هذه الوحدة واستمراريتهما.

وهكذا نرى هندسة مثيرة تحقق نوعاً من الائتلاف بين تعداد المقاطع الصوتية في مستوى الأنغام وفي مستوى الوحدة الإيقاعية والدلالة وما تنشره من ظلال شعورية، فنسبة المقاطع المغلقة كما رأينا ترتفع في المواطن النابضة بلهجة الأمر الحاسم، بينما ترتفع نسبة المقاطع المفتوحة في المواطن النابضة بلهجة العتاب الرقيقة.

ولعل تأمل النسيج الصوتي في كليته وفي أنغامه وفي وحداته الإيقاعية من وجهة نظر أخرى يقدم إلينا شيئاً جديداً يضاف إلى غناه الذي رأينا. أما يمكن الحديث عن نغمية ممتعة تنجم عن ترابط الصويتات phonèmes، وعن تناغمية جرسية تنجم عن هيمنة عنصر صوتي وتوزعه؟

النغمية الممتعة mélodie: على هذا المستوى، لابد لنا من أن نلاحظ أن توالي المقاطع المتنوعة هوية وامتداداً؛ مفتوحة ومغلقة، مفتوحة قصيرة، ومفتوحة طويلة، يقيم بينها علاقات وثيقة، إدراك السمع لانسيابها المتموّج يلذ الإدراك Intelligence ويلذ الحساسية، أي يحقق للمتلقي نغمية ممتعة. فهل يمكن تعليل هذه النغمية؟

لعل هذه الظاهرة ترجع بالدرجة الأولى إلى ما يمكن تسميته **تناغمية جرسية** harmonie تنجم عن هيمنة عنصر صوتي ينتشر في نسيج النص بأكمله: فالصائت الجليل [ā] وتكراره (١٩) مرة معظمها في نهاية الفواصل أساسي في تحقيق هذه التناغمية الجرسية. وهو يتبدى بادىء ذي بدء في كلمة ذات قيمة mot- valeur(٢٨) تستقي أهميتها من معناها، وهي كلمة "الضحى". والخطاب القرآني في هذه السورة يستقي من هذا الصائت تأثيراً قوياً وثيق الصلة باستعمال شكله القصير المدى [a] بكثافة في نسيجه إذ يرقى تكراره إلى (٧٣) مرة.

هذا الصائت بشكليه يطغى لا في نسيج النص فقط بل في أنغامه وفي وحداته الإيقاعية طغياناً

كبيراً بالقياس إلى الصائتين الآخرين [u] و [i] والجدول التالي يوضح هذه الظاهرة:

الآيات	ä	a	مج	ü	u	مج	ï	i	مج	مج
1	1	1	2	0	1	1	0	0	0	
2	2	3	5	0	0	0	0	2	2	
3	3	8	11	0	1	1	0	0	0	
4	2	7	9	1	2	3	0	2	2	
5	1	9	10	0	2	2	1	0	1	
مج	9	28	37	1	6	7	1	4	5	49
6	2	7	9	0	0	0	1	1	2	
7	2	8	10	0	0	0	0	0	0	
8	2	8	10	0	0	0	0	1	1	
مج	6	23	29	0	0	0	1	2	3	32
9	1	8	9	0	0	0	1	0	1	
10	2	7	9	0	0	0	0	1	1	
11	1	7	8	0	0	0	0	5	5	
مج	4	22	26	0	0	0	1	6	7	33
مج مج	19	73	92	1	6	7	3	12	15	114

وتأمل هذا الجدول ينتهي بنا إلى الملاحظات التالية:

١ – على مستوى النص بأكمله:

(a) تتكرر (٩٢) مرة بمعدل (٨٠,٧٠٪) من المجموع ١١٤

(U) تتكرر (٧) مرات بمعدل (٦,١٤٪) من المجموع ١١٤

(I) تتكرر (١٥) مرة بمعدل (١٣,١٥٪) من المجموع ١١٤

وعليه فالصائت (a) يطغى طغياناً هائلاً في نسيج النص، وإذا أضفنا معدل الصائت (u) لكونه جليلاً مثله إلى معدله وصلنا إلى (٨٦,٨٤٪) التي تمثل تأثير الجلالة في مستوى النص.

٢ – على مستوى الأنغام:

يمكن تدوين النتائج وفق ما يلي:

الصوائت	نغم أول		نغم ثان		نغم ثالث	
	تكرار	معدل	تكرار	معدل	تكرار	معدل
[a]	٣٧	(٧٥,٥١٪)	٢٩	(٩٠,٦٢٪)	٢٦	(٧٨,٧٨٪)
[U]	٧	(١٤,٢٨٪)				
[I]	٥	(١٠,٢١٪)	٣	(٩,٣٨٪)	٧	(٢١,٢٢٪)

ومن هذا الجدول نخلص إلى الملاحظات التالية:

آ- الصائت [a] يهيمن في كل نغم هيمنة كلية تضفي صفة الجلالة عليه.

ب- الصائت [U] يمثل درجة الصفر في النغمين (٢) و(٣). ووجوده في النغم الأول يعزز صفة الجلالة فيه، فتغدو النسبة الممثلة للجلالة (٨٩,٧٩٪).

ج- تأثير الجلالة، حتى في هذه الحالة، ينمو في حركة تصاعدية تنازلية وفق النسق:

(٩٠,٦٢٪)
(٨٩,٧٩٪) ← → (٧٨,٧٨٪)

٣- على مستوى الوحدات الإيقاعية:

النغم الطاغي يظل النغم الجليل أيضاً مع فوارق يؤثر فيها وجود [u] أو [I] في هذه الوحدات، مما يضفي نوعاً من التلوين على الانسياب التموجي الناجم عن توالي [a] وهنا يلاحظ ما يلي:

[Ī] يرد (٣) مرات كل مرة في نغم لإبراز الكلمات "يعطيك" (الآية ٥) "يتيماً" (الآية٦) "اليتيم" (الآية٩).

[I] يرد (١٢) مرة: أربع منها في النغم الأول، وتمثلها الكلمات "الليل"، "إذا" (الآية٢)، "الآخرة"، "مِنَ" (الآية٤). واثنان في النغم الثاني ويمثلهما: "يجدك" (الآية٦)، "عائلاً" (الآية ٨). وستة في النغم الثالث، ويمثلها "السائل" (الآية١٠)، "بنعمة"، "ربك"، "حدّث" (الآية١١).

وخمسة من هذه الستة الأخيرة تتجمع في الآية (١١) ممثلة بـ"بنعمة" "ربك" "حدث"، وبذلك تأتلف الحدة التي تسم [I] مع الجلالة التي تسم [a] المتكرر في هذه الآية (٨) مرات لتمنحها بروزاً متفرّداً عن الآيات كلها، يلفت انتباه المتلقي جرسياً إلى مقطع السورة وإلى أهمية الفكرة المعبر عنها فيها: التحديث بالنعمة.

[ū] يرد في النغم الأول لمرة واحدة تمثلها كلمة "الأولى" (الآية٤).

[U] يرد ست مرات في النغم الأول أيضاً دون سواه ويمثله الكلمات "الضحى" (الآية١)، "ربك" (الآية٣) "الآخرةُ"، "خيرٌ" (الآية٤) "يعطيك"، "ربك" (الآية٥).

نظام الوقفات: هذا النظام تتحكم فيه العلاقة بين الإيقاع التلاوي وتركيب الكلام، وأول ظاهرة تلفت الانتباه على هذا المستوى المفارقة بين الإيقاع التلاوي وتركيب الكلام، فالفقرات الثلاث الأولى في هذه السورة: "والضحى، والليل إذا سجى، ما ودّعك ربك وما قلى" تكوّن وحدة تركيبية يمليها أسلوب القسم. ولكن الوقفة بعد " والضحى" وهي الفقرة الأولى، وبعد " والليل إذا سجى" وهي الفقرة الثانية بعد المقسم به هي وقفة تلاوية لادلالية، وقفة مختارة لا يمليها نظام لغوي أو موسيقي سابق خلافاً لنظام الوقفة في إنشاد الشعر، وهذه الوقفة المختارة تتجاوب مع جزئيات التجربة المعبر عنها لغاية فنيّة، وتوحي بأن ما قبلها متصل بما بعدها دلالياً، بل تمثل صراعاً بين الإيقاع التلاوي وتركيب

الكلام ينتصر فيه الإيقاع محققاً انحرافاً تأتي فيه الدلالة غير موقعة على الإيقاع، خلافاً لما نقع عليه في الآيات اللاحقة، وفي هذه المفارقة بين الإيقاع والدلالة نوع من التفكيك للوحدة التركيبية، وفي هذا التفكيك ما يدعو المتلقي إلى التأمل لإدراك المقاصد التي جاء من أجلها القسم بالضحى- النهار، والليل الساجي.. وما يوحي بأن الأسلوب القرآني يقدّم الشكل على المضمون أحياناً لغاية جمالية، وبأنه يتخذ المتعة التي تبعثها موسيقا الخطاب وسيلة للتأثير في نفس المتلقي وترسيخ الإيديولوجية الإسلامية في وجدانه.

وثاني ظاهرة تلفت الانتباه على مستوى العلاقة بين الإيقاع التلاوي وتركيب الكلام التناغم بين الإيقاع والدلالة، حيث تغدو الوقفة تلاوية ودلالية في آن واحد، وهذا التناغم لا يتحقق إلا في نهاية جواب القسم، أي بعد الفاصلة "وما قلى" والفقرات التالية في النص تتوالى وفق هذا التناغم: فالفقرات بدءاً من قوله تعالى :"وللآخرة" حتى نهاية السورة تأتي فيها الوقفة بعد الفاصلة محققة الانسجام cohérence بين الإيقاع التلاوي وتركيب الكلام، بحيث تأتي الدلالة موقعة على الإيقاع، وهذه الظاهرة هي الصفة المهيمنة على النص، لأن عدد الفقرات التي تخضع لهذا المبدأ الجمالي يصل إلى (٩/١١)، وغاية هذا الانسجام إيصال الإيديولوجية إلى المتلقي عن طريق المتعة الموسيقية.

هندسة الفواصل والبناء الدلالي: أهم ما يلفت النظر على الصعيد الموسيقي نظام الفواصل في آخر الآيات، فتلاوة السورة كافية لتوحي بأهمية هذه الفواصل: فهي تتوالى وفق هندسة خاصة تشترك مع تنوع الأساليب بين قسم واستفهام ونهي لتوحي إلينا بهوية البناء الدلالي: فبمجرد سماعنا للتلاوة ولا سيما تلك التي تراعي المعنى الكلي ندرك أن النص موزع في ثلاثة أنغام تكوّن لحناً أخاذاً.

وسورة "الشرح" التالية للضحى في النزول تشترك مع "الضحى" في هذه الظاهرة. وتحليل نسق الفواصل يقودنا إلى الإيمان بأن كل فاصلة منها تقوم بدور فعّال في تحقيق جانب من جمالية النص.

فهذه الفواصل تتوالى صوتياً في السورة على النحو التالي:

ḍuḥä ضحى　áwá ؟ آوى

sağä سجا　hadá هدى

üalä ؟ قلى　aġnä ؟ أغنى

ülä أولى　taqhar تقهر

tarḍä ترضى　tanhar تنهر

ḥaddiṭ حدّث

وههنا نلاحظ:

أولاً: أن المقاطع المفتوحة في نهاية فواصل النغمين الأول والثاني، تمتد مع امتداد النفَس، وتحقق جرساً موسيقياً ترتاح له الأذن وتشعر النفس بالاطمئنان. والفونيم الصائت [á] في نهاية

الفواصل يوحي جرسه بالتعجب مؤتلفاً في ذلك مع ما توحي به المعاني.

ثانياً: أن المقاطع الصوتية المغلقة في فواصل النغم الأخير بما فيها من صرامة وشدة جاءت متناسبة مع ما آلت إليه حال الرسول النفسية إذ بعد تحقيق الطمأنينة بمخاطبة القلب، والإقناع بمخاطبة العقل غدا قابلاً لتلقي الأمر الحاسم في التوجيه.

ثالثاً: أن الفواصل تتنوع بين اسم وصفة وفعل والسمة الطاغية هي استخدام الفعل، وهو متنوع: فالماضي يتكرر (٥) مرات والنهي مرتين والأمر مرة واحدة، والمضارع مجرداً من النهي مرة واحدة.. والمهم أن الإكثار من الأفعال الدالة على الحركة والتغيير ينسجم مع ما يسعى إليه التوجيه القرآني من تغيير لحال الرسول النفسية.. وللمجتمع العربي وتحريره مما يعاني من آفات..

رابعاً: أن توالي الفواصل يكون نظاماً لغوياً يتصف صوتياً بما يلي:

أ- الفواصل كلها ثنائية المقاطع مما يحقق لها نوعاً من الانسجام يواكب الانسجام الدلالي.

ب- الفواصل الثمانية الأولى تنتهي بمقطع صوتي مفتوح ينتهي بالصائت الطويل [ä] بينما الثلاثة الأخيرة تنتهي بمقطع مغلق، وعليه فالنص في النغمين الأولين يكوّن على هذا الصعيد وحدة جرسية تنسجم مع ما ينبضان به من عتاب.

ج- ست من هذه الفواصل الثمانية تتألف من مقطعين مفتوحين واثنتان من مقطع مغلق يليه مقطع مفتوح وهما [tarḍá] ترضى و[ʔaġnä] أغنى، فهما تكونان انحرافين لافتين للنظر في هذا النظام إلى أهمية الدلالة في سياق الآيتين حيث تبرزان.

د- الانحراف الأول الذي تجسده [tarḍä] يتناغم مع انحراف آخر يمثله الالتفات الناجم عن نقلة الخطاب من الـ(أنا) إلى الـ(هو) الذي يندمج في (الأنا) ويمثله "ربك". والجمالية في الآية (رقم٥) حيث ظهر لا تنجم عن مفاجأة الالتفات المثيرة بل عن هذا التناغم.

هـ- الانحراف الثاني الذي تجسده "[ʔaġnä] بوجود المقطع الصوتي المغلق فيه يقوم بدور التخلص إلى القافية المغلقة [taqhar] التي تليه في نظام التقفية. وجماله لا يأتي مما يثير من مفاجأة فقط بل من قيامه بهذه الوظيفة البنيوية أيضاً.

و- الإشارتان (tarḍä) و [ʔaġnä] متساويتان وزناً فهما تحققان على الصعيد الفني ما يسمى الموازنة وهي- كما يقول ابن الأثير (٢٩)- "أن تكون ألفاظ الفواصل في الكلام المنثور متساوية في الوزن.."، أي أنها تحقق نوعاً من التناغم الوزني يحقق للكلام طلاوة ورونقاً سببه الاعتدال(٣٠).

ز- هذه الموازنة الطلية تسم أيضاً ثلاث فواصل في هذه النغمين الأولين: [qalä] [saǧä] [hadä]، فهي على وزن واحد مما يحقق لها نوعاً من التناغم الأخاذ يميز الفن.

ح- المقاطع الصوتية الأولى في بقية الفواصل مفتوحة، وهي تنتهي في معظمها بالصائت [a]

القصير الأمد باستثناء المقطع [ā ʔ] في [ʔ āwā] فهو طويل الأمد في النطق وامتداده يوحي بأمد طويل استغرقه الإيواء على الصعيد الدلالي. وباستثناء المقطع [ḍu] في "ضحى" فهو ينتهي بالصائت [u] والمدة التي يستغرقها في النطق قصيرة تتناغم مع المدة التي تشي بها الدلالة المرجعية للإشارة؛ فالضحى لحظة من لحظات النهار.

وعلى النقيض من ذلك المقطع الصوتي [ū ʔ] في [ʔ ūlā]، فإنه ينتهي بالصائت [ū] الطويل الأمد، وهو بامتداده يتناغم مع المدة التي توحي بها دلالة الإشارة؛ فالدار الأولى تستغرق عمر الإنسان بأكمله كما هي سرمدية حتى يوم الحشر.

ط- فواصل النغم الثالث ثنائية أيضاً على الصعيد الصوتي، ولكن كلاً منها يتألف من مقطعين مغلقين، مما يحقق لها تناغماً مثيراً لذيذاً.

ي- هذا التناغم اللذيذ يصل إلى أقصى مدى بين تقهر [taqhar] وتنهر [tanhar]، ذلك أن الفاصلتين تتفقان وزناً وصيغة فتحققان نوعاً من التوازن الممتع.

ق- أما الفاصلة الأخيرة "حدّث" [ḥaddit] فهي تمثل انحرافاً مفاجئاً في نظام التقفية في هذا النغم لظهور الصائت [i] في مقطعها الصوتي الثاني، بل في نظام التقفية الكلي في النص؛ ولكن جمالها لا يأتي من مفاجأة الانحراف فقط بل من تناغم هذا الانحراف مع انحراف دلالي صارخ تمثله الإشارة "نعمة" التي تشع بإيحاءات متعددة خلافاً لما يقابلها في الآيتين السابقتين من لفظ: "اليتيم"، و"السائل" لدلالة هذين اللفظين على معنى خاص محدد.

أضف إلى ذلك أن هذه الفاصلة "فحدّث" هي الكلمة الأخيرة في النص يعقبها صمت طويل، فهي بما تمثله من انحراف صوتي يتناغم مع انحراف دلالي، تدعو المتلقي إلى التأمل، فتصل التعبيرية إلى أقصى مداها مع هذه الفاصلة، ويغدو النص على هذا النحو مفتوحاً لا مغلقاً.

الخاتمة:

وهكذا نحس أن الخطاب القرآني يغاير الخطاب الشعري على مستويات مختلفة:

لقد قامت في القديم معركة بين أولئك الذين كانوا يدعون أن القرآن شعر، وأولئك الذين ينفون هذه الصفة عنه لأسباب كثيرة منها أن قول الشعر ينبثق عن إرادة المبدع في القول الشعري، وما جاء في القرآن من آيات على وزن الشعر لا يقوم دليلاً على أن القرآن شعر لعدم تحقق هذه الإرادة فيه.

والخطاب القرآني في تقديرنا خطاب مستقل عن الشعر، هو قول يقصد إلى تأكيد الجمال، بل إلى تجسيده معتمداً على تقنيات خاصة به. ومن الممكن أن تكون هذه التقنيات على علاقة بالشعر أحياناً، ولكن يبقى له تقنياته الخاصة به، تقنياته التي تتشابك تشابكاً قوياً لتحقيق هدف.

لقد عرف نص "الضحى" كيف يوحي بهواجس الرسول العميقة ومخاوفه، وخاطبه بأسلوب

تربوي متدرج يرضي القلب أولاً ثم العقل ثانياً، فروّح عنه ما ألم به من قلق وجزع، وبعث فيه ما تتشوق إليه نفسه من طمأنينة وسعادة، فأعده، والأمر كذلك، لما يراد له من تكليف، وبث فيه العزيمة، وقد يكون في هذا النهج ما يروّح عن المتلقي العام الذي يعيش في أزمة في كل عصر.

والنص يدين بهذا التأثير لما فيه من وحدة يندمج فيها عنوانه- والعنوان ظاهرة جديدة لعصره- بإيحاءاته وجرسه.

التدرج الدلالي في "الضحى" يكشف عن وجود عملية بنائية تسوسها وحدة نظائرية يمثلها فكرة التضامن بل التكامل بل الهداية تجعل النص نسيجاً متماسكاً متفرداً في هذا التماسك فنحن لا نقع بين النصوص الجاهلية وإن تكن من المقطوعات على نص يرقى نسيجه إلى مثل هذا التماسك، ولا نقع مطلقاً على نص يتوافر فيه مثل هذه الوحدة النظائرية المركبة.

قصيدة مطولة تتألف كما يلاحظ إدغاربو Edgar poe (٣١) من قصائد مختلفة التأثير وهي بالضرورة ذات فجوات وبعض من أجزائها لا يمنح الأسبقية للوظيفة الجمالية..

فهل تصدق هذه المقولة على القصيدة الجاهلية المطولة وإلى أي حد تصدق على السور المدنية المطولة؟ أليس ثمة من تفاوت بين هذين الجنسين من القول بحيث تمثل السورة المدنية وحدة متلاحمة العناصر تميزها عن القصيدة الجاهلية المطولة؟ الإجابة الدقيقة عن هذه الأسئلة لا تتحقق إلا بتحليل دقيق.

المهم أن هدف هذه الوحدة الفنية كما تتجلى في "الضحى" بناء شخصية جديدة محررة من آفات شائعة عن طريق الكلمة التي اتخذها العرب وسيلة لتخليد أمجادهم(٣٢)، وإذا ما كان في هذا الهدف الاجتماعي تلاق مع ما أُثر من مقطعات ومقطوعات أنتجها الصعاليك الجاهليون من الشعراء فإن شعر هؤلاء لم يكن من التأثير بحيث ينقل ما كان يعتلج في نفوس القوم من تطلعات من حيز الإحساس المبهم إلى حيز الوعي فالفعل خلافاً للرسالة القرآنية.

والحرية سمة بارزة في هذا الخطاب القرآني فإذا كان هذا الخطاب يهتم بمشاكل البشر ويستهدف تحرير الإنسان العربي من آفات كانت تقعد به عن الإسهام في الحضارة الإنسانية.. فقد كان لابد لهذا الخطاب من الائتلاف فنياً مع هذا الهدف فجاء متحرراً من القيود التي كانت مفروضة على الأنموذج الشعري.

فالخطاب القرآني يفيد من تأثيرات الإيقاع المنوعة، فالوقفات فيه بعد الفواصل ليست خارجية مقعدة تتسم بإجبار يقتضيه نظام عروضي كما الحال في الشعر، بل تقوم على لون من الحرية فهي وإن أعقبت الفواصل، كما تعقب وقفات الشعر القوافي، لا تخضع لنظام زمني مقنن مثلها، فقد تأتي الوقفة في القرآن بعد كلمة واحدة "والضحى" أو تأتي بعد جملة قد تطول أو تقصر دون تقنين سابق.

والخطاب القرآني يفيد من تنويع الفواصل لاكتساب حيوية أخاذة لا يحققها رتوب القافية الموحدة الروي في الشعر، وهذه الفواصل تتآلف مع المعنى، خلافاً للسجع الذي قد يكون غاية في ذاته بحيث

يجور على المعنى، وخلافاً للقافية التي قد تشذُّ من شعرها لتوافق النظم، بل تتآلف هذه الفواصل بعضها مع بعض في تحقيق بنية جرسية تتناغم والبنية الدلالية– المعنوية في النص، لتحقيق بنية كلية لكل كلمة فيها دور فني، والشعر قد يخفق في تحقيق هذه البنية.

على أن هذه البنية لا تأتي روعتها من هذا الائتلاف بين الفواصل الجرسية وبنية الدلالة المعنوية فقط، بل من تآلف هذه الفواصل مع ما يشيع في النسيج الصوتي من موسيقا أخاذة.

هذه الموسيقا تقوم على تكرار صوتي متجانس أو متناغم يضفي على النص مسحةً جمالية تؤثر في المتلقي عن طريق السماع، وتقصد إلى معالجة نفسية غايتها طمأنة النفس القلقة وتهدئة النفس المتوترة. وتحقق للنسيج الصوتي جرساً يتغلغل إلى أعماق النفس الحائرة:

المقاطع الصوتية المفتوحة والمغلقة، والمقاطع المغلقة تتوالى منسجمة مع الدلالة، وما تنشره من ظلال شعورية على مستوى الأنغام والوحدات الإيقاعية، والمقاطع المفتوحة تطغى حيث تبدو اللهجة رقيقة تنزع إلى العتاب على حساب المقاطع المغلقة ترتفع نسبتها حين تأتي اللهجة آمرة حاسمة.

والتناغمية الجرسية harmonie القائمة على هيمنة فونيم صائت [a] تحقق لتوالي المقاطع انسياباً متموجاً يلذ الإدراك والحساسية يحقق للمتلقي نغمية ممتعة تسمى الميلودي mélodie.

هذه الفنية التي يتميز بها الخطاب القرآني إذا كان لها شأن في بث الوعي الاجتماعي في نفوس الجاهليين فقد كان لها عبر العصور *تأثير في نفوس الشعراء*، وقد *ظلت كامنة في اللاوعي الجمعي* حتى عصرنا الحاضر. ومن هنا كان قبول المحدثين للشعر الحر حين ظهوره، فهو في تنوّع قوافيه وتنوع امتداد موجاته، ووقفاته التي تأخذ طابعاً ذاتياً غير مقيد.. نوع من المحاكاة اللاشعورية لفنية الخطاب القرآني مهما يكن شأن ما قيل عن ظهوره نتيجة لتأثر الشعراء المحدثين بالشعر الحر في الغرب..

وفي الخطاب القرآني نوعان من الأساليب يحققان جماله الفني: نوع تطغى فيه الصورة وسيلة من وسائل الأداء، وقد قدم سيد قطب(٣٣) صفحات في هذا ممتعة، ونوع آخر تبرز فيه الموسيقا أداة من أدوات التعبير، كما الحال في نص و"الضحى". وحرص الخطاب القرآني على تحقيق الجمال الفني عن طريقهما إنما يوحي بفكرة جمالية تتمثل في أن الجميل يسمو بالانسان إلى عاطفة سامية تؤثر فيه وتنتزعه من طبيعته المألوفة إلى التأمل بل الفعل.. وعليه فالجميل الذي لا يعلم شيئاً ولا يؤدي إلى فعل إن هو إلا عامل سلبي يؤثر تأثيراً سلبياً في الأخلاق، وقد كان لهذه الجمالية تأثيرها في المجال النقدي عند العرب، فانقسم النقاد إزاءها بين مؤيد ورافض في تقييم الشعر.

والتنوعات الأسلوبية بما تتسم به من توال يتفاعل مع ما بني عليه النص دلالياً من تدرج تقتضيه التربية القويمة، وبما تنبض به من إيحاءات ممتعة للمجاز قسط يسير فيها يمليها ترابط الإشارات في الآية الواحدة وترابط الآيات بعضها مع بعض.. وبما تنبض به من ثنائيات ضدية مثيرة تقوم على

جدلية الحضور والغياب، جدلية يوحي المادي فيها بالمعنوي، وتمتّن الأواصر بين دلالات البنية.. وتأخذ من الغموض الشفاف فتنة، وتخلع على اللغة صفة الدراما.. وبما تنبض به من ملاءمة للسياق الشعوري، ومن التفات فريد يقوم على تحول ضمير المتكلم إلى اسم بارز أو إلى ضمير غائب يندمج فيه الأنا والهو مراعاة للانسجام الموسيقي، ومن حذف للضمير المفعول به إبقاءً على التناغم الموسيقي الممتع في الفاصلة، ومن ازدواج يقوم على التكرار والتوازن وتناغم الجرس.. هذه التنوعات التي قامت بوظائف متعددة تأثيرية وإفهامية وإيعازية واجتماعية وجمالية تحقق للمتلقي مفاجآت لذيذة وتغيرات ممتعة، وتحضه على إمعان النظر للوصول إلى استكشاف تعقبه متعة تتناسب وما بذل في هذا الاستكشاف من جهد.

وهذه المتعة الفنية الناجمة عن جمالية الأسلوب القرآني ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة للتأثير في المتلقين خدمة للتعليم، الغاية النهائية للفن: ههنا مزج بين النافع والممتع يبعث في نفس المتلقي الحس الجمالي لإفادته. فالقرآن استخدام جديد للغة يتخذ الجمال الفني وسيلة لغرس إيديولوجية جديدة متقدمة على ما شاع في عصره من إيديولوجيات عن طريق الإحساس الجمالي الذي تبعثه الرسالة اللغوية.

وازدواج المتعة الفنية والنفع خصوصية يكمن فيها قسط مما حظي به الخطاب القرآني من رضا على تعاقب الأجيال. وإذا كان في هذا المفهوم الجمالي انسجام مع فكرة التطهير catharsis الأرسطاطاليسية، ففي هذا الانسجام سبب من أسباب إقبال العرب في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية على نقل أرسطو إلى العربية والاهتمام به أكثر من سواه من مفكري الإغريق وأدبائهم.

وتخلي قصيدة الحداثة، كما أسموها، عن هذه الازدواجية واتخاذها، تحت تأثير (مالارمه) وسواه من شعراء الرمز في الغرب، جمالية اللغة غرضاً في ذاتها، وإسرافها في الغموض حتى الإبهام، حتى لكأنها تكتب لنخبة النخبة، لنخبة تعنّي النفس لتكوين قصيدة لها انطلاقاً منها، وقد لا تظفر بطائل.. هذا التخلي يكمن فيه، في تقديرنا، سقوطها الذي بدأت أراهيصه.

وبتعبير آخر إذا ما كان القرآن الكريم حين نزوله في أواخر العصر الجاهلي قد فتن المتلقين لتلبيته إحساس المتلقي بضرورة التغيير الاجتماعي نحو الأفضل وإحساسه بالحاجة إلى جمالية جديدة تعيد إلى الكلمة مجدها، جمالية تغاير جمالية الأنموذج الشعري الذي بدأت منزلة منشئه تنحط لانصرافه إلى المديح بغية الربح.. ولتوالي هذا الأنموذج عصوراً طويلة على نسق فني رتيب.. فقد غدا عبر العصور رائعة فنية في أعين المتلقين، وذلك لأنه، في تقديرنا، نص مفتوح على العالم يحرّك بوسائله الفنية كوامن الخير في أعماق النفس البشرية متناغماً مع تطلعاتها إلى السعادة.. أي نص ينزع منزعاً إنسانياً توحي به لا القيم الواضحة فحسب بل صيغ اللغة- كما رأينا في سورة الضحى- وما تنشره هذه اللغة من إيحاءات.

وعليه فهو جدير باهتمام الباحثين، وبخاصة لأنه ينبىء عن تصور جمالي لا تتكامل صورته إلا بتحليل عينة كبيرة من القرآن. بل هو جدير بالاهتمام لأن النص الذي رأينا- ولعلّ النصوص الأخرى

كذلك– ينبيء عن هندسة متقنة يعجز عنها البشر توحي بأن مبدعه واحد أحد، ولعل في توافق عدد الآيات في هذه السورة "الضحى" وهو إحدى عشرة آية، مع كونها الحادية عشرة في النزول ما يؤكد هذه الوحدانية.

□

□ الهوامش والإحالات:

(١) انظر مقالتنا: نحو تأويل تكاملي للنص الشعري، نموذج من أبي تمام، فصول، النقد التطبيقي، الجزء الثاني ١٩٨٩ وانظر كتابنا: الشعر الأندلسي نصاً وتأويلاً، دار الينابيع، دمشق ١٩٩٥.

(٢) انظر كتابنا: نحو تأويل تكاملي للحكاية الخرافية، نموذج من كليلة ودمنة، دار ملهم للطباعة والنشر، حمص ١٩٩٥.

(٣) انظر أسعد علي، تفسير القرآن المرتب، ٢٩.

(٤) انظر الزمخشري، الكشاف ٧٦٦/٤.

(٥) الموضع نفسه، وأبو حيان، البحر المحيط: ٤٩٦/١٠

(٦) انظر تفسير الجلالين:٨٠٢

(٧) الجلالين: الموضع نفسه.

(٨) انظر: الطبري، جامع البيان: ٢٣٠/٨.

(٩) انظر: النسفي، تفسيره: ٣٦٣/٤.

(١٠) انظر: الجلالين: ٩٠٢.

(١١) الموضع نفسه.

(١٢) كان الرسول يتيماً، توفي أبوه وهو جنين أتت عليه ستة أشهر، وماتت أمه وهو ابن ثماني سنين، فكفله عمه أبو طالب فأحسن تربيته.. (انظر أبو حيان، البحر المحيط: ١٩٧/١٠).

(١٣) جاء في الحديث: "قد أفلح من أسلم، ورزق كفافاً، وقنّعه الله بما آتاه". انظر الزحيلي، التفسير المنير: ٢٨٣/٣٠.

(١٤) ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ط٢، ص٣٢٥، ٢٣٩.

(١٥) في آيات كثيرة منها: "ولا تقربوا مال اليتيم حتى يبلغ أشده" الأنعام/ ١٥٢. ومنها: "وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم، إنه كان حوباً كبيراً" : النساء/٢.

(١٦) روي عن أبي هريرة أن رجلاً شكا إلى النبي (ص) قسوة قلبه، فقال: "إن أردت أن يلين، فامسح رأس اليتيم، وأطعم المسكين" العكبري: ٢٨٩.

(١٧) انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء: ١٨٧.

(١٨) انظر: ابن قيم الجوزية، التبيان: ٤٧.

(١٩) انظر: النسفي، تفسيره: ٣٦٣/٤.

(٢٠) انظر: ابن قيم الجوزية، التبيان: ٤٦.

(٢١) انظر: أبو حيان، البحر المحيط: ٤٩٦/١٠.

(٢٢) انظر: الزمخشري، الكشاف: ٧٦٦/٤.

(٢٣) انظر: الزجاج، معاني القرآن: ٣٣٩.

(٢٤) عرض ابن الأثير إلى هذا الازدواج تحت اسم السجع، وقد اتخذت الفقرة اسم الفصل أو اسم السجعة. انظر: المثل السائر، القسم الأول: ٣٣٣ وما بعدها.

(٢٥) التزمنا في هذا التوزيع تلاوة الشيخ الحصري.

(٢٦) الخطان المائلان في هذا الرسم الصوتي يمثلان الوقفة. والرموز الصوتية المستخدمة مقتبسة من كتابة المستشرقين للأصوات العربية. وههنا بعض الاختلاف عما هو مألوف في رموز الأبجدية الصوتية العالمية التي ليس في حوزتنا آلات طباعية ترسمها.

(٢٧) اللطخات الدائرية في الخط (رقم١) تمثل الوقفات.

(٢٨) الكلمة- القيمة valeur mot تكون مهمة بمعناها أو بمحتواها الانفعالي.

(٢٩) ابن الأثير، المثل السائر، القسم الأول ٣٧٧.

(٣٠) انظر المرجع نفسه، القسم الأول ٣٧٧- ٣٧٨.

(٣١) انظر: Delas et Filliolet, Linguistique et Poétique. p. 47.

(٣٢) خلافاً للثقافات الأخرى التي تخلد أمجادها عن طريق الأبنية الشوامخ والنصب التذكارية.

(٣٣) انظر كتابيه: التصوير الفني في القرآن، ومشاهد القيامة في القرآن.

□ المراجع:

١- ابن الأثير ، ضياء الدين أبو الفتح، نصر الله بن محمد) ، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تح. أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٩. أربعة أجزاء.

٢ - ابن قتيبة(أبو محمد عبد الله بن مسلم)، الشعر والشعراء، تح. أحمد محمد شاكر، جزآن ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٦٧.

٣- ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر) ، التبيان في أقسام القرآن، تح. طه يوسف شاهين، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨.

٤- أبو حيان الأندلسي(محمد بن يوسف) ، البحر المحيط، بعناية الشيخ عرفات العشا حسونة، مراجعة صدقي محمد جميل، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٥- امرؤ القيس (بن حجر بن الحارث الكندي)، ديوانه ، تح . محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤،ط٢.

٦- الجلالين(عبد الرحمن بن أبي بكر، والمحلى ، محمد بن أحمد) ، تفسيرهما، المكتبة الهاشمية، دمشق ١٣٦٩هـ.

٧ - الرازي(فخر الدين محمد بن عمر)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح ابراهيم السامرائي ومحمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان الاردن، ١٩٨٥.

٨- الزجاج (أبو اسحق ابراهيم بن السَّري) معاني القرآن وإعرابه ، تح. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٩ - الزحيلي(محمد) ، مرجع العلوم الإسلامية.. دار المعرفة ، ط٢، ١٤١٣ هـ -١٩٩٢ م.

١٠- الزحيلي(وهبة)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ١٦مجلد ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر ، دمشق، ط١، ١٤١١هـ -١٩٩١م.

١١- الزمخشري(محمد بن عمر) ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح وضبط مصطفى حسين أحمد ، دار الكتاب العربي ، ط٣ ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م، ٤ أجزاء.

١٢- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) جامع البيان عن تأويل آي القرآن . تح . محمود محمد شاكر، مراجعة ، أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، دون تاريخ، ١٥ مجلداً.

١٣- عكام (فهد) ، نحو تأويل تكاملي للنص الشعري، نموذج من أبي تمام، مجلة فصول، المجلد الثامن ، العددان الثالث والرابع، ديسمبر ١٩٨٩ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (عدد خاص: دراسات في النقد التطبيقي، الجزء الثاني).

– الشعر الأندلسي نصاً وتأويلاً ، دار الينابيع ، دمشق ١٩٩٥.

– نحو تأويل تكاملي للحكاية الخرافية ، نموذج من كليلة ودمنة ، دار ملهم للطباعة والنشر ، حمص ١٩٩٥.

١٤- العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسين) ، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، تح. ابراهيم عطوة عوض، البابي الحلبي، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٥- علي (أسعد) ، تفسير القرآن المرتب، منهج لتيسر التربوي، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م ط٤.

١٦ - قطب (سيد) ، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

– مشاهد القيامة في القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

١٧- النسفي (عبد الله بن أحمد ، أبو البركات) ، تفسير النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ثلاثة مجلدات.

18- delas(d) et filliolet (j) linguistique et poétique col . langue et langage, larousse, 1973.

□□□

دعوة إلى قراءة جديدة لقصص القرآن الكريم

د. جعفر دك الباب

الإسرائيليات في التراث العربي الإسلامي.

قد يقول قائل: إن قصص القرآن الكريم معروفة ومدروسة خلال أربعة عشر قرناً، ولا حاجة بالتالي إلى قراءتها – كما تدعو – قراءة جديدة. فأجيبه: إنني أدعو إلى الانطلاق في دراسة القصص القرآني من المبدأ التالي: يتجلى إعجاز القرآن الكريم في أن القصص القرآني لا يفتقر إلى شرح وتفسير من خارج القرآن نفسه. لذا أرفض قراءة القصص القرآني في ضوء الروايات التوراتية حول القصص نفسها، أو في ضوء القصص أو الأساطير المماثلة أو الشبيهة عند الشعوب القديمة السابقة لعصر نزول القرآن. وأدعو إلى (قراءة جديدة) للقصص القرآني تقتصر على الرجوع فقط إلى القصص كما وردت في نص المصحف الشريف، وتدرسها بالاستناد إلى معرفة جيدة باللسان العربي الذي أنزل القرآن به. وبذا تسهم دعوتي هذه إلى قراءة جديدة للقصص القرآني في التحرر من (الإسرائيليات) التي عششت في التراث العربي الإسلامي.

ومن الطبيعي أن يطرح هنا التساؤل التالي: كيف تولّد في التراث العربي الإسلامي ما صار يطلق عليه فيما بعد تسمية (الإسرائيليات)؟

أفرد د. جواد علي في كتابه "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام"(١)، في الجزء الأول فصلاً عنوانه (أثر التوراة على روايات أهل الأنساب والأخبار في أنساب العرب)(٢). فذكر أن ما جاء من القصص في القرآن الكريم مجملاً من أمر آدم ونوح والطوفان وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وإسماعيل وغيرهم، وما جاء من أمر عاد وثمود وقوم صالح وأصحاب الأيكة وقوم تُبَّع، كان له أثر كبير في أهل الأخبار والتفسير حملهم على البحث عنهم والتفتيش عن أخبارهم من الأحياء المسنين الذين كانوا يقصون على جيلهم قصص الماضين وأخبار العرب المتقدمين، ومن أهل الكتاب الذين كان لهم إلمام بما جاء في التوراة من الرسل والأنبياء والأمم والأنساب.

أما الأماكن التي ظهرت فيها هذه الروايات الإسرائيلية كانت اليمن والمدينة والعراق (وبصورة خاصة الكوفة) حيث كان في كل هذه المواضع رجال من أهل الكتاب موّنوا أهل الأخبار بما كانوا يرغبون في معرفته.

لقد كان (محمد بن إسحاق بن يسار) صاحب "المغازي والسير"(٣) من الآخذين عن أهل الكتاب الراوين عنهم: وكان يسميهم أهل العلم الأول. ويروي المؤرخون والإخباريون ما ورد من قصص

توراتي ومن أنساب توراتية عنه. وبذا كان ابن إسحاق أحد الناشرين للإسرائيليات بين المسلمين. كما كان (هشام بن محمد بن السائب الكلبي) من الآخذين عن أهل الكتاب كذلك، المدخلين للإسرائيليات ولأنساب التوراة إلى المسلمين. فكان لهما أثر بارز فيمن جاء بعدهما في موضوع الإسرائيليات وأنساب التوراة. ونبه د. جواد علي إلى أن ما نسب إلى (ابن عباس) من أقوال لها صلة بالتوراة يجب دراسته بحذر ونقده نقداً علمياً.

وفي ضوء ما عرضناه بإيجاز شديد لما أطلق عليه في التراث العربي الإسلامي تسمية (الإسرائيليات)، يتضح لماذا أرفض (القراءة القديمة) للقصص القرآني التي تعتمد الروايات التوراتية (الإسرائيليات) أساساً لفهم القصص القرآني، بحجة شرحها ووصف تفاصيلها، ويتضح السبب في دعوتي إلى (قراءة جديدة) للقصص القرآني متحررة من الإسرائيليات التي سيطرت عليها على مر القرون. وأرى أن القراءة الجديدة للقصص القرآني يجب أن تقتصر على الرجوع فقط إلى القصص كما وردت في نص المصحف الشريف وتقوم بدراستها دراسة لغوية- أدبية أو لغوية- علمية حسب موضوعها، وذلك استناداً إلى اللسان العربي وخصائصه وأساليبه.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن دعوتنا إلى قراءة جديدة للقصص القرآني تُفضي إلى فصل دراسة القصص القرآني عن قصص التوراة. وننبّه إلى أن الدعوة إلى فصل دراسة القصص القرآني عن الروايات التوراتية حول القصص نفسها، أو عن الروايات في القصص أو الأساطير المماثلة أو الشبيهة عند الشعوب القديمة السابقة لعصر نزول القرآن الكريم، تستهدف أول ما تستهدف – بعد جمع آيات كل قصة من القصص في القرآن كما وردت في نص المصحف الشريف وحده- دراسة هذه القصص بالاستناد إلى اللسان العربي وخصائصه وأساليبه. وبعد إنجاز هذه القراءة الجديدة لقصص القرآن الكريم، يصبح مفيداً للتاريخ الحضاري الإنساني مقارنة قصص القرآن الكريم بالروايات التوراتية حول القصص نفسها، وكذا مقارنتها بالروايات في القصص أو الأساطير المماثلة أو الشبيهة عند الشعوب القديمة.

الأدلة الإيمانية والأدلة العلمية.

ولابد هنا من التنبيه أيضاً إلى ضرورة عدم الخلط بين الأدلة المستندة إلى الكتب المقدسة وبين الأدلة العقلية. فالأدلة المستندة إلى نصوص الكتب المقدسة يؤكد صحتها الإيمان بها (والإيمان شأن ذاتي خاص بكل إنسان)، لذا يقبل بها المؤمنون وحدهم ولا تُلزم غيرهم القبول بها. أما الأدلة العقلية فيؤكد صحتها العقل الإنساني بصرف النظر عن الإيمان بالكتب المقدسة أو عدم الإيمان بها (والعقل بهذا المعنى شأن موضوعي يشترك فيه الناس جميعاً) لذا يقبل بها الناس كلهم: سواء أكانوا مؤمنين (على اختلاف دياناتهم) أم غير مؤمنين. وعليه نصف الأدلة المستندة إلى الكتب المقدسة بأنها أدلة إيمانية، ونصف الأدلة العقلية بأنها أدلة علمية.

ونخلص من ذلك إلى أن نصوص (الكتب المقدسة) في الديانات جميعها (السماوية وغير

السماوية) ليست أدلة علمية بل أدلة إيمانية. وهي لذلك تلزم المؤمنين بها وحدهم، وليست حجة بالنسبة إلى غيرهم. ولا يصح بالتالي النظر إلى نصوص الكتب المقدسة- مهما كان مصدرها ومهما اشتملت عليه من العلم والحكمة- على أنها نصوص علمية في التاريخ أو اللسانيات أو الطب أو الجيولوجيا أو بقية فروع العلم.

في إعجاز القرآن الكريم.

ذكر السكاكي في "مفتاح العلوم" (٤) أن قارعي باب الاستدلال، بعد الاتفاق أنه معجز، مختلفون في وجه الإعجاز:

أ- فمنهم من يقول: وجه الإعجاز هو أنه عز سلطانه صرف المتحدين لمعارضة القرآن عن الإتيان بمثله بمشيئته.

ب- ومنهم من يقول: وجه إعجاز القرآن وروده على أسلوب مبتدىء مباين لأساليب كلامهم في خطبهم وأشعارهم، لاسيما في مطالع السور ومقاطع الآي.

ج- ومنهم من يقول: وجه إعجازه سلامته عن التناقض.

د- ومنهم من يقول: وجه الإعجاز الاشتمال على الغيوب.

هـ- فهذه أقوال أربعة يخمسها ما يجده أصحاب الذوق من أن وجه الإعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة.

هذا وقد لخص السيوطي، في كتابه "الإتقان من علوم القرآن"(٥) الآراء المختلفة حول إعجاز القرآن.

وتجدر الإشارة هنا إلى "أنه كان للمتكلمين الدور الأكبر في تاريخ دراسة إعجاز القرآن الكريم. ومع ذلك يغفل عدد من الباحثين المعاصرين فضل المتكلمين في هذا المضمار. كما يتم بشكل عام إغفال دور المتكلمين الإيجابي في علم اللغة العربية(٦).

وأقتبس فقرة كتبها الأستاذ مناع القطان في كتابه "مباحث في علوم القرآن" في فصل (إعجاز القرآن)(٧)، جاء فيها ما يلي: "لقد كان لنشأة علم الكلام في الإسلام أثر أصدق ما يقال فيه: أنه كلام في كلام. وما فيه من وميض التفكير يجر متتبعه إلى مجاهل من القول بعضها فوق بعض. وقد بدأت مأساة علماء الكلام في القول بخلق القرآن، ثم اختلفت آراؤهم وتضاربت في وجوه إعجازه".

في "دلائل الإعجاز" يناقش الجرجاني في فصل خاص(٨) معنى التحدي بالإعجاز، فيقول: "يقال لهم: إنكم تتلون قول الله تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله)(*) وقوله عز وجل (قل فأتوا بعشر سور مثله)(**) وقوله (بسورة مثله)(***)فقولوا الآن: أيجوز

* الإسراء/٨٨.

أن يكون تعالى قد أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يتحدى العرب إلى أن يعرضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟ ولابد من (لا) لأنهم إن قالوا: يجوز، أبطلوا التحدي من حيث إن التحدي كما لا يخفى مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوماً للمطالب ويبطل بذلك دعوى الإعجاز أيضاً..".

ويخلص الجرجاني من ذلك إلى القول إن الوصف بالإعجاز "ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن وأمراً لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله". ويقرر الجرجاني في ضوء ذلك أن الوصف بالإعجاز لا يجوز أن يكون:

- آ) في الكلم المفردة.
- ب) في تركيب الحركات والسكنات.
- جـ) في المقاطع والفواصل.
- د) بأن لا يكون في حروفه ما يثقل على اللسان.

كما يرفض الجرجاني القول بالصرفة، ويرفض القول بأن الوصف بالإعجاز هو في غريب القرآن. ويمكن تلخيص رأي الجرجاني في إعجاز القرآن بما يلي:

١. أن الوصف الذي له كان القرآن معجزاً- وهو الفصاحة والبلاغة- قائم فيه أبداً. والطريق إلى العلم به موجود والوصول إليه ممكن.

٢. لابد من الرجوع إلى علم النحو والشعر العربي من أجل الكشف عن إعجاز القرآن.

٣. لا ترتبط البلاغة بالكلمة المفردة دون اعتبارها في النظم. ويجب أن يتوافر في الكلام البليغ عنصران: حسن الدلالة وتبرجها في صورة بهية. لذا يظهر إعجاز القرآن في مزايا نظمه وخصائص سياق لفظه.

٤. ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كما أن الاستعارة وسائر ضروب المجاز من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون. وهذا يعني أنه لا يجوز فصل النحو عن البلاغة.

الصياغة القرآنية المعجزة.

إننا نتبنى رأي عبد القاهر في الإعجاز القرآني. واستناداً إلى منهجنا الوصفي الوظيفي في الدراسة اللغوية الأدبية(الذي يؤكد تلازم اللفظ والمعنى ويرفض بالتالي القول بالترادف"، نرى أن

" هود/١٣.

" يونس ٣٨.

الإعجاز القرآني يتجلى بالضرورة في صياغة قرآنية معجزة. ولكن: ما السرّ في تمتع القرآن الكريم بصياغة معجزة؟

محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والرسل. لذا فإن القرآن الذي أنزل إليه تميز عن جميع ما نزّل الله على الأنبياء والرسل قبله بأنه التنزيل الأخير من الله إلى الناس إلى يوم البعث. واستوجب ذلك أن يكون كتاب التنزيل الأخير (القرآن) متمتعاً بصياغة معجزة تؤكد صلاحيته لكل مكان وزمان إلى يوم الدين، على الرغم من ثبات آياته في مبناها وعدم تحوير صياغتها.

كان كتاب التنزيل الأخير (القرآن) كتاب دين الله (الإسلام): "إن الدين عند الله الإسلام.." (آل عمران/١٩). وفي كتاب التنزيل الأخير (القرآن)، أعلن الله للناس أنه أكمل لهم دينهم وأتمّ عليهم نعمته ورضي لهم الإسلام ديناً: "... اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشونِ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً.." (المائدة/٣).

ولقد وُصف القرآن بأنه الذكر الذي تعهد الله بحفظه: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (الحجر/٩) لذا فإن آياته ثابتة ثبوتاً يقينياً في مبناها (نطقاً في الأصل ثم دوّنت فيما بعد كتابة)، وباقية كما أنزلت وحياً على النبي محمد صلى الله عليه وسلم ولا تحوير في صياغتها أبداً.

إن الصياغة المعجزة للآيات التي يتكوّن منها القرآن الكريم هي التي تجعله صالحاً لكل مكان وزمان إلى يوم الدين. والصياغة المعجزة تستلزم بالضرورة أن تتمتع آيات القرآن الكريم بخاصتي الثبات والتحول معاً (الثبات في المبنى والتحول في المعنى). وتظهر الصياغة المعجزة لآيات القرآن الكريم في أنها على الرغم من تمتعها بخاصية الثبات في المبنى التي أشرنا إليها، هي في الوقت نفسه تتمتع بخاصية التحول في معناها الذي يفهمه الناس كل حسب معارف عصره وعلومه. وهذا هو وجه الإعجاز الأكبر لآيات القرآن الكريم الذي يجعلها صالحة لكل زمان ومكان.

إن مثل هذه الصياغة التي تتمتع بخاصتي الثبات في المبنى والتحول في المعنى معاً فوق قدرات الإنسان ومعارفه المحدودة بعلوم عصره. وهذه الصياغة التي يعجز عن مثلها الناس دليل علمي قاطع على أن "مؤلفها" منْ هو أعلم من الناس وأقدر- الله تعالى.

ومن هذا الفهم لوجه الإعجاز الأكبر في القرآن الكريم، تظهر الحاجة إلى التجديد المستمر في الدراسات القرآنية، لتأويل الآيات بما يظهر صلاحيتها دائماً لجميع الأمكنة والأزمنة وفق حاجات كل عصر وفي ضوء المعارف السائدة فيه والتطور العلمي الذي بلغه.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود فرق كبير بين (التفسير) و(التأويل). فالتفسير في اللغة يرجع إلى معنى الإظهار والكشف. أما معنى قولهم (ما تأويل هذا الكلام؟) أي (إلامَ تؤول العاقبة في المراد به؟) ومن هنا فالتأويل هو المراد بالكلام نفسه. فتأويل الطلب هو الفعل المطلوب نفسه، وتأويل الخبر هو الشيء المخبر به نفسه.

وعلى هذا يكون الفرق كبيراً بين التفسير والتأويل. فالتفسير شرح وإيضاح للكلام، ويكون

وجوده في الذهن بتعقله، وفي اللسان بالعبارة الدالة عليه. أما التأويل، فهو الأمور الموجودة في الخارج نفسها. فإذا قيل (طلعت الشمس) فتأويل هذا هو (طلوعها نفسه)، وقد قيل إن التفسير أكثر ما يستعمل في الألفاظ ومفرداتها، والتأويل أكثر ما يستعمل في المعاني والجمل.

وما دام القرآن الكريم أنزل بلسان عربي مبين، فهو لا يحتاج إلى تفسير وإنما يحتاج إلى تأويل. والتأويل يتعلق بالاشتراك اللفظي. والاشتراك في اللغة هو دلالة اللفظة الواحدة على عدة معان مختلفة، وميدانه الآيات المتشابهات. أما التفسير فيتعلق بالترادف. والترادف في اللغة هو دلالة الألفاظ المختلفة على المعنى الواحد. إننا نرفض القول بالترادف في اللسان العربي وفي القرآن الكريم. وعليه نرى أن لا ترادف بين ألفاظ القرآن الكريم، وأن كل لفظة وضعت لتؤدي معنى دقيقاً محكماً.

وهكذا يظهر أن مصطلح (التأويل) الذي يراه العامة من الناس أمراً مستهجناً ليس في الحقيقة كذلك عند أهل اللغة والرأي والبيان، بل هو أمر مطلوب. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن العلماء الأوائل سمّوا أغلب دراساتهم للقرآن الكريم تأويلاً له. ثم جاء المتأخرون وغيّبوا من عناوين تلك الدراسات القرآنية مصطلح (التأويل). وأدخلوا بدلاً منه مصطلح (التفسير) من دون إدراك للفرق بينهما. فصاروا يقولون (تفسير النسفي) وعنوانه الأصلي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أو (تفسير البيضاوي) وعنوانه الأصلي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل). إن مثل هذا التصرف برأيي إجحاف في حق القرآن الكريم واللغة والبلاغة والعلم. وهذه مجموعة من العناوين التي تم تغييرها بإحلال لفظة (التفسير) بدلاً من (التأويل).

- "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل" للإمام جار الله الزمخشري.
- "جامع البيان في تأويل القرآن" للإمام الطبري.
- "لباب التأويل في معاني التنزيل" للإمام الخازن.
- "محاسن التأويل" لجمال الدين القاسمي.

دعوتنا إلى قراءة جديدة للقصص القرآني تستند إلى رأينا في تلازم التحدي بالإعجاز والتجديد في الدراسات القرآنية.

لتوضيح رأيي في تلازم التحدي بالإعجاز والتجديد في الدراسات القرآنية، رأيت من المفيد أن أعرض هنا بإيجاز دعوة مالك بن نبي إلى التجديد في الدراسات القرآنية التي طرحها في كتابه "الظاهرة القرآنية"(٩). في (المدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنية)، ذكر مالك بن نبي أن منهجه التحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية يحقق من الناحية العملية هدفاً مزدوجاً:

١) يتيح للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج في الدين.

٢) ويقترح إصلاحاً مناسباً للمنهج القديم في تفسير القرآن.

ويقول مالك بن نبي عن (إعجاز القرآن) إنه صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال. وهي

صفة كان يدركها العربي في الجاهلية بذوقه الفطري كعمر رضي الله عنه أو الوليد بن المغيرة، أو كان يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده. ولكن المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي وإمكانيات عالم اللغة في العصر العباسي. وبرغم هذا فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب الإعجاز لأنه ليس من توابعه، بل من جوهره، وإنما أصبح المسلم مضطراً إلى أن يتناوله في صورة أخرى بوسائل أخرى..

وفي تقديم الأستاذ محمود شاكر لكتاب ابن بني "الظاهرة القرآنية" أشار إلى أن مشكلة الشباب المسلم المتعلم في هذا العصر هي إدراك إعجاز القرآن إدراكاً يرضاه العقل ويطمئن إليه. وأكد أن منهج مالك في كتابه "الظاهرة القرآنية" يدل أوضح الدلالة على أنه إنما عني بإثبات صحة دليل النبوة، وبصدق دليل الوحي، وأن القرآن تنزيل من الله، وأنه كلام الله لا كلام البشر. وليس هذا هو (إعجاز القرآن)، بل هو أقرب إلى أن يكون باباً من (علم التوحيد) استطاع مالك أن يبلغ فيه غايات بعيدة، قصّر عنها أكثر من كتب من المحدثين وغير المحدثين.

إني أقول بتلازم التحدي بالإعجاز والتجديد في الدراسات القرآنية. ولبيان ذلك، لابد من الإجابة عن السؤال: ما المعجزة؟

المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي. ولا تسمى المعجزة معجزة إلا إذا وقع التحدي بها. فلا تستطيع أن تقول هذا معجز إلا إذا تحديت الناس وعجزوا عنه.

ولما كان خطاب القرآن الكريم للناس جميعاً، وجب أن يكون إعجازه للناس جميعاً بنص الآية الكريمة: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً" (الإسراء٨٨) وعليه فإن التحدي بإعجاز القرآن الكريم عام لكل الناس في جميع الأزمنة، وليس خاصاً بالعرب في فترة زمنية محددة، وإلا لما كان القرآن صالحاً لكل زمان ومكان.

وأرى أنه بفضل الصياغة القرآنية المعجزة يتحقق التحدي العام بإعجاز القرآن الكريم للناس كافة في جميع الأمكنة وجميع الأزمنة. وقولنا بالصياغة القرآنية المعجزة ينسحب بالضرورة على القصص القرآني.

وبذا ننتقل إلى البحث في موضوع إعجاز القصص القرآني. ونبدأ بالقول إن المعجز في ذاته لا يفتقر إلى شرح وتفسير من خارجه. وقولنا بالصياغة المعجزة للقصص القرآني يستلزم دراسة القصص في صياغتها المعجزة كما وردت في القرآن الكريم وحده، وعدم دراستها في ضوء الروايات التوراتية حول القصص نفسها. ويؤكد مصداقية دعوتنا إلى القراءة الجديدة للقصص القرآني نص الآية (٧٦) من سورة النمل :" إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون" فكيف يمكن للمسلمين، بعد تدبر هذه الآية الكريمة، أن يرجعوا إلى الروايات التوراتية (الإسرائيليات) لفهم قصص القرآن الكريم، بحجة شرحها ووصف تفاصيلها؟!

التسلسل المعتمد للسور في قراءتنا الجديدة للقصص القرآني

انفرد القرآن الكريم بفن قص متميز، حيث وردت فيه كل قصة- باستثناء واحدة هي قصة يوسف- في أكثر من سورة. وبعبارة أخرى، تميز القرآن الكريم بعدم جمع أحداث القصة الواحدة وسردها في سورة واحدة. أما سورة يوسف، فقد تضمنت سرد أحداث قصة يوسف كلها وأفردت لها. ويعني ذلك أنه من أجل دراسة القصص القرآني، يتوجب القيام بما يلي: أولاً- فرز الآيات الموجودة في سوَر مختلفة والخاصة بكل قصة، وثانيا- جمع آيات القصة الواحدة كما وردت في نص المصحف الشريف في السور جميعها. وبنتيجة ذلك نحصل على نص واحد مرتب للآيات الخاصة بكل قصة.

أشرنا أعلاه إلى أن قراءتنا الجديدة للقصص القرآني تتميز عن القراءة القديمة بأنها تقتصر على الرجوع فقط إلى القصص كما وردت في نص المصحف الشريف، وتقوم بدراستها دراسة لغوية- أدبية أو لغوية- علمية. ونتساءل الآن: ما هو التسلسل الذي يجب أن ندرس فيه القصص القرآني؟ هل ندرس كل قصة مرتبة حسب تسلسل السور التي وردت فيها في نص المصحف الشريف؟ لقد درجت "الدراسات القديمة" على القيام بذلك.

ولعل من المفيد أن نشير إلى أن (نظرية القراءة) واحدة من أحدث النظريات التي طرحت في (النقد الأدبي الحديث) في الأعوام الأخيرة. وهذه النظرية مجال معرفي جديد، فهي لا تتحدث عن كيفية فهم القارىء للنص، بل تتحدث عن إسهامه في إعادة إنتاج النص أي تأويله. ويهمنا هنا أن نؤكد أن آخر ما وصل إليه (النقد الأدبي الحديث) في مجال فنّ القصّ هو التركيز، لدى دراسة النص القصصي، على تسلسل سرد أحداث القصة. وفي ضوء ذلك نتساءل: هل يُمكن ترتيب القصص القرآني (وفق تسلسل السور التي وردت فيها في نص المصحف الشريف) من كشف تسلسل سرد الأحداث في كل قصة؟

السورة الأولى وفق ترتيب السور في المصحف الشريف هي "الفاتحة"، ولا تشتمل على قصة. أما السورة الثانية "البقرة"، فهي أطول السور جميعها وتتألف من (٢٨٦) آية، وتشتمل على عدة قصص هي:

أولاً : (الآيات ٣٠- ٣٨)- ورد فيها بعض أحداث قصة آدم. وبدأ السرد فيها كما يلي:

"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون(٣٠) وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين(٣١).."

نتساءل هنا: هل قول الله تعالى للملائكة (إني جاعل في الأرض خليفة) ثم إشارته بأنه (علّم آدم الأسماء كلها) بداية في سرد أحداث قصة آدم؟ لا نرى ذلك، لأن فنّ القص يستوجب أن

تبدأ قصة آدم بسرد أحداث خلقه أولاً. ويعني هذا أن بداية قصة آدم ليست في هذه الآيات من سورة "البقرة"، ويجب أن نبحث عن بدايتها في سورة أخرى.

ثانياً : (الآيات ٤٠- ١٢٣)- اشتملت على تذكير بني إسرائيل بنعمة الله عليهم. وأشير فيها إلى أحداث من قصة موسى. ويبين سردها ضمن سياق تذكير بني إسرائيل، لماذا وردت مجملة في كثير من الأحيان. ويظهر من ذلك أن الغاية هنا تذكير بأحداث قصة موسى المروية في سور أخرى. مما يؤكد أنها ليست بداية لسرد أحداث قصة موسى وفرعون. ويجب أن نبحث عن بداية قصة موسى في سورة أخرى.

ثالثاً : (الآيات ١٢٤- ١٤١)- اشتملت على تذكير بأن ملة إبراهيم هي الإسلام. وبدأ السرد فيها كما يلي: "وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُّه بكلماتٍ فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومِن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين" (١٢٤). وواضح بجلاء أن هذه ليست بداية في سرد أحداث قصة إبراهيم. ويجب أن نبحث عن بدايتها في سورة أخرى.

رابعاً : (الآيات ٢٥٨- ٢٦٠)- فيها عودة إلى ذكر إبراهيم، في معرض الإشارة إلى قدرة الله على أن يحيي ويميت.

خامساً : (الآيات ٢٤٦- ٢٥١)- اشتملت على بعض قصص بني إسرائيل من بعد موسى مع أنبيائهم. فتروي هذه الآيات قصة طالوت وقتاله مع جالوت.

وهكذا ظهر لنا أن أحداث القصص المذكورة في سورة "البقرة"- وهي السورة الثانية في ترتيب سورة المصحف الشريف، وأول سورة فيه اشتملت على قصص- لا تشتمل على بدايات سرد أحداث قصص آدم وموسى وإبراهيم. ونخلص إلى النتيجة التالية: إن ترتيب القَصص القرآني (وفق تسلسل السور التي وردت فيها في نص المصحف الشريف) لا يُمكّن من كشف تسلسل سرد الأحداث في كل قصة. ويرجع السبب في ذلك - برأيي- إلى أن ترتيب تسلسل السور في المصحف الشريف لم ينطلق من تسلسل سرد القصص وفق الترتيب التاريخي (الزمني) لنزولها على النبي محمد صلى الله عليه وسلم. لذا نطرح السؤال التالي: هل يُمكن ترتيب القصص القرآني (وفق تسلسل نزول السور التي وردت فيها على النبي) من كشف تسلسل سرد الأحداث في كل قصة؟

تمهيداً للإجابة عن هذا السؤال، نشير إلى أن د. أسعد علي- في كتابه "تفسير القرآن المرتب منهج لليسر التربوي"(١٠) عمد إلى ترتيب السور وفق الترتيب التاريخي لنزولها. وذكر في المقدمة: "حاولت، بفضل الله ولطفه، أن أقرب القرآن كما هو، متخلصاً من اجتهادي ومن آراء المرتبين.. لأني آمنت: أن خير تفسير للقرآن هو القرآن..".

ومن المناسب الإشارة هنا إلى أنه توجد ثلاثة أقوال حول ترتيب السور كما هي عليه في المصحف الشريف: الترتيب توقيف، الترتيب اجتهاد (وهو رأي الجمهور)، ترتيب بعض السور توقيف وترتيب بعضها الآخر اجتهاد.

ولبيان ما إذا كان ترتيب القصص القرآني (وفق تسلسل نزول السور التي وردت فيها على النبي) يُمكن من كشف تسلسل سرد الأحداث في كل قصة، نكتفي بدراسة نموذج واحد هو النص المرتب لمجموعات الآيات الخاصة بقصة إبراهيم. ونقتصر هنا على عرض بداية هذا النص الذي حصلنا عليه بنتيجة تجميع مجموعات الآيات الخاصة بقصة إبراهيم وفق تسلسل نزول السور التي وردت فيها.

ونوجز فيما يلي الخطوات التي اتبعناها للحصول على النص المرتب لمجموعة آيات قصة ابراهيم.

أولاً – أحصينا الآيات التي وردت فيها لفظة (إبراهيم) في سور المصحف الشريف جميعها(٥) فوجدنا أن لفظة (إبراهيم) وردت في ثلاث وستين آية موزعة في خمس وعشرين سورة في المصحف الشريف.

ثانياً– صنّفنا هذه الآيات في قائمتين:

القائمة الأولى: خاصة بالآيات التي وردت فيها لفظة (إبراهيم) في سياق التذكير فقط بأنبياء الله ورسله من دون ارتباطها بآيات أخرى تشتمل على سرد حوادث في قصة إبراهيم.

القائمة الثانية: خاصة بالآيات التي وردت فيها لفظة(إبراهيم) ولم تدخل في القائمة الأولى، لارتباطها بآيات أخرى تشتمل على سرد حوادث من قصة إبراهيم.وبالنسبة إلى آيات هذه القائمة، أخذنا كل آية منها ضمن مجموعات الآيات في سياقها السابق واللاحق (أي ضمن سباقها وسياقها حسب تعبير الفقهاء) وبذا نكون قد فرزنا عملياً على حدة مجموعات الآيات المتضمنة سرد أحداث من قصة إبراهيم في كل سورة. وأشرنا إلى أرقام آيات كل مجموعة في السورة.

ثالثاً– جمّعنا مجموعات الآيات الخاصة بقصة إبراهيم في السور جميعها ورتّبناها وفق تسلسل نزول السور. وحصلنا بنتيجة ذلك على نص واحد مرتب للآيات الخاصة بقصة إبراهيم.

ونبدأ باستعراض الآيات التي وردت فيها لفظة (إبراهيم)، استناداً إلى ترتيب النزول.

أولاً– في سورة الأعلى.

"إن هذا لفي الصحف الأولى"(١٨) **"صحف إبراهيم وموسى"**(١٩). لا نجد هنا سرداً قصصياً، بل ورد ذكر (إبراهيم) في سياق التذكير بأنبياء الله ورسله.

ثانياً– في سورة النجم

"أعنده علم الغيب فهو يرى"(٣٥) **"أم لم ينبأ بما في صحف موسى"**(٣٦) **وإبراهيم الذي وفّى**(٣٧) **ألاّ تَزِرُ وازرةٌ وزرَ أخرى"**٣٨..

لا نجد هنا سرداً قصصياً، بل ورد ذكر (إبراهيم) في سياق التذكير بأنبياء الله ورسله.

ثالثاً- في سورة ص.

"واذكر عبادنا إبراهيمَ وإسحاقَ ويعقوبَ أولي الأيدي والأبصار"(٤٥).

لا نجد هنا سرداً قصصياً، بل ورد ذكر (إبراهيم) في سياق التذكير بأنبياء الله ورسله.

رابعاً- في سورة مريم

هنا يبدأ سرد قصة إبراهيم بذكر حواره مع أبيه.

"**واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبيّاً**(٤١) إذ قال لأبيه يا أبتِ لِمَ تَعبدُ ما لا يسمع ولا يُبصر ولا يُغني عنك شيئاً(٤٢) يا أبتِ إني قد جاءني من العلم ما لم يأتِك فاتّبعني أهْدِك صراطاً سوياً(٤٣) يا أبتِ لا تعبُدِ الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عَصيّاً(٤٤) يا أبتِ إني أخافُ أن يمسَّك عذابٌ من الرحمنِ فتكونَ للشيطان وليّاً(٤٥) قال أراغبٌ أنتَ عن آلهتي يا إبراهيمُ لئنْ لم تنتهِ لأرجُمنّك واهجرني مليّاً(٤٦) قال سلامٌ عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حَفِيّاً(٤٧) وأعتزلُكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى ألا أكونَ بدعاء ربي شقيّاً(٤٨) فلمّا اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له اسحق ويعقوب وكلاً جعلنا نبيّاً(٤٩)..

خامساً- في سورة الشعراء.

نلاحظ هنا متابعة سرد قصة إبراهيم وتوسيع الحوار ليصبح مع أبيه وقومه. "واتلُ عليهم نبأ إبراهيم(٦٩) إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدونَ(٧٠) قالوا نعبدُ أصناماً فنظلُّ لها عاكفين(٧١) قال هل يسمعونكم إذ تدعونَ(٧٢) أو ينفعونكم أو يَضُرّونَ(٧٣) قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون(٧٤) قال أفرأيتم ما كنتم تعبدونَ(٧٥) أنتم وآباؤكم الأقدمونَ(٧٦) فإنهم عدو لي إلا ربَّ العالمينَ(٧٧) الذي خلقني فهو يهدينِ(٧٨) والذي هو يُطعمني ويسقينِ(٧٩) وإذا مرضتُ فهو يشفينِ(٨٠) والذي يميتني ثم يُحيينِ(٨١) والذي أطمعُ أن يغفرَ لي خطيئتي يومَ الدينِ(٨٢) ربِّ هب لي حُكماً وألحقني بالصالحين(٨٣) واجعل لي لسانَ صدقٍ في الآخرينَ(٨٤) واجعلني من ورثة جنّة النعيم(٨٥) واغفر لأبي إنه كان من الضالّينَ(٨٦) ولا تُخزني يوم يبعثون(٨٧)..

سادساً- في سورة هود.

نجد هنا تطويراً في سرد قصة إبراهيم يتمثل في مجيء رسل الله إلى إبراهيم بالبشرى. "ولقد جاءت رُسُلنا إبراهيمَ بالبشرى قالوا سلاماً قال سلامٌ فما لبث أن جاء بعجلٍ حَنيذٍ(٦٩) فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكِرَهم وأوْجس منهم خيفةً قالوا لا تخفْ إنا أُرسلنا إلى قومِ لوطٍ(٧٠) وامرأتُه قائمةٌ فضحكتْ فبشّرناها بإسحق ومن وراء إسحقَ يعقوبُ(٧١) قالت يا ويلتي أألِدُ وأنا عجوزٌ وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشيءٌ عجيبٌ (٧٢) قالوا أتعجبين من أمر الله رحمةُ الله وبركاتهُ عليكم أهلَ البيت إنه

حميدٌ مجيدٌ(٧٣) فلما ذهب عن إبراهيم الروعُ وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوطٍ(٧٤) إن إبراهيم لحليمٌ أوّاهٌ منيبٌ(٧٥) يا إبراهيمُ أعْرِضْ عن هذا إنّه قد جاء أمرُ ربّك وإنهم آتيهم عذابٌ غيرُ مردودٍ(٧٦)..

وهكذا نرى أن هذه المجموعات من الآيات الخاصة بقصة إبراهيم (المعروضة من سور مريم ثم الشعراء ثم هود) هي بداية النص المرتب لمجموعات الآيات الخاصة بقصة إبراهيم وفق تسلسل نزول السور على النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وقد مكننا هذا الترتيب لقصة إبراهيم من كشف تسلسل سرد الأحداث في هذه القصة.

لذا نعتمد، في قراءتنا الجديدة للقصص القرآني، ترتيب القصص وفق تسلسل نزول السور التي وردت فيها منطلقاً.

□

□ الهوامش:

١) د. جواد علي "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام"، دار العلم للملايين- بيروت- ومكتبة النهضة- بغداد.

٢) "المفصل" جـ١/الفصل العاشر، ص٤١٠- ٤٦٥.

٣) كانت (سيرة ابن اسحق) أول سيرة نبوية كتبت في الإسلام (توفي ابن اسحق ١٥١هـ). وكانت المصدر الأساسي لكل مصدر أو مرجع كتب بعد ذلك، ولكنها فقدت مع الأسف. وبقي منها بعض شذرات موزعة هنا وهناك. وتم جمعها ونشرها باسم (سيرة ابن اسحق المسماة بكتاب المبتدأ والخبر والمعاد والمبعث). وأعيد نشرها باسم كتاب (المغازي والسير لمحمد بن اسحق المطلبي). وشاء الله أن يبقى تهذيب كتاب (سيرة ابن اسحق) المعروف عند الناس باسم مهذبه عبد الملك بن هشام (ت ٢١٨هـ) فعرف بسيرة ابن هشام.

٤) "مفتاح العلوم" تأليف أبي يعقوب السكاكي (ت٦٢٦هـ) مطبعة البابي الحلبي بمصر- ط١/١٩٣٧، ص٢٤٢- ٢٤٣.

٥) "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي- المكتبة الثقافية، بيروت/١٩٨٣، الجزء الثاني (النوع الرابع والستون في إعجاز القرآن).

٦) ارجع إلى بحثي وعنوانه "الدور الإيجابي للمتكلمين- المعتزلة في علم اللغة العربية" في كتاب "وقائع ومحاضرات المؤتمر العالمي لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية" بمناسبة الاحتفالات بحلول القرن الخامس عشر الهجري- جامعة دمشق- نيسان ١٩٨١- مطابع مؤسسة الوحدة بدمشق- إصدار وزارة التعليم العالي.

٧) مناع القطان "مباحث في علوم القرآن"- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط٨/١٩٨١.

٨) "دلائل الإعجاز" تأليف الإمام عبد القاهر الجرجاني- الناشر مكتبة القاهرة- ١٩٦١، ص ٢٥٠- ٢٥٨.

وارجع إلى كتابي "الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني" مطبعة الجليل- دمشق/١٩٨٠.

٩) مالك بن نبي "الظاهرة القرآنية" ترجمة عبد الصبور شاهين- دار الفكر- بيروت.

١٠) د. أسعد علي "تفسير القرآن، المرتب- منهج اليسر التربوي" دار السؤال بدمشق، ط٢/١٩٨٣.

□□□

ظاهرة اللون في القرآن الكريم

– محمد قرانيا

القرآن الكريم، كتابُ الله الحكيم، هديةُ السماء إلى الأرض، ومنقذُ الإنسانية من ربقة الطين، ليرتقي بها إلى شفافية الروح السامية، وليرسخ في النفس قيم الحق والخير والجمال، وليمدها على مدى الزمان بما ينفع في الدنيا والآخرة.

لقد تلقى العربي القرآن الكريم، مأخوذاً ببلاغته وإعجازه، حتى قال فيه الوليد بن المغيرة، كما في سيرة ابن هشام: "فماذا أقول فيه؟ فو الله ما منكم رجلٌ أعلم مني بالشعر، ولا برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا، والله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه ليحطم ما تحته، وإنه ليعلو وما يُعلى".

ولقد استطاعت الآيات القرآنية بتعبيرها الفني أن تجعل بلغاء العرب وفصحاءهم يصمتون أمام روعتها وبيانها، وشحناتها الانفعالية، وطاقاتها التعبيرية التي ليس لها حدود.

واللون في القرآن الكريم، المتغلغل في ثنايا الآيات، يعدّ ظاهرةً فريدةً من مظاهر التعبير الفني، والجمالي، وحليةً لفظية يتميز بها الأسلوب القرآني المعجز، جاءت متناسقةً في النصّ لتؤدي وظيفةً هامة إلى جانب الوظائف التعبيرية التي حفل بها كتاب الله العزيز الحكيم.

لفظ اللون:

إن لفظ (اللون) ورد في القرآن الكريم تسع مرات:

"قالوا ادعُ لنا ربك يبينْ لنا ما لونُها" البقرة– ٦٩.

"قال إنه يقول إنها بقرةٌ صفراءُ فاقعٌ لونها تسرّ الناظرين" البقرة– ٦٩.

"ومن آياته خلقُ السموات والأرض واختلافُ ألسنتكم وألوانكم" الروم– ٢٢.

"وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانُه" النحل– ١٣.

"يخرج من بطونها شرابٌ مختلفٌ ألوانُه فيه شفاءٌ للناس" النحل– ٦٩.

"ومن الناس والدوابّ والأنعام مختلفٌ ألوانُه كذلك" فاطر- ٣٥.

"ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانُه ثم يهيج فتراه مصفراً" الزمر- ٢١.

"فأخرجنا به ثمراتٍ مختلفاً ألوانُها" فاطر- ٢٧.

"ومن الجبال جددٌ بيضٌ وحمرٌ مختلفٌ ألوانها وغرابيب سود" فاطر- ٢٧.

والمتبصّر في هذه الألفاظ، يجد في لفظي سورة البقرة، تحديداً لهويةِ وماهيةِ اللون، في حين وردت الألفاظ السبعة الباقية مقترنةً بلفظي المصدر (الاختلاف المختلف) ويبدو واضحاً أن اللون هنا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه اللفظة التي تدل على الفروق والتباين وتعدد المشارب، لإظهار أمرين:

الأول: قدرةُ الله سبحانه وتعالى وإعجازه فيما خلق من كائناتٍ ومخلوقات، وما يضفي عليها من سماتٍ وأوصافٍ في اختلاف الألسنة وتباين الناس في اللون والميل، واختلاف الكائنات الأرضية الحيّة والنباتية والجامدة وما ينتج من البطون الجامدة والحيّة.

الثاني: دعوة الإنسان إلى التبصر والتفكير، لأن عدداً من هذه الألفاظ اللونية قد سُبِق بقوله تعالى: "ألم ترَ أنّ الله.." وفي هذا دعوةٌ صريحةٌ للنظر بالعين، والتفكير بالعقل، والتبصر بالقلب، لدراسة هذه الظاهرة التزيينية دراسةً واعية نستخلص منها العبرة والموعظة، ونقرّ فيها للخالق بالتفرد، والإبداع والإعجاز.

الألوان في القرآن الكريم:

في القرآن الكريم ستة ألوان هي الأخضر والأصفر والأبيض والأسود والأحمر والأزرق، كما أن هناك ألفاظاً أخرى تحمل معاني الألوان من دون لفظها، كألفاظ: (أحوى) و(مدهامتان) و(وردة كالدهان) وتدخل الدراسات الحديثة (النور والظلام) ضمن أبحاث اللون، وهو كثير في القرآن الكريم، يرمز إلى الخير والشر، والإيمان والكفر، والحق والباطل. وقد ارتبط النور في الأذهان بالإيمان، والظلام بالظلم والكفر.

اللون الأخضر:

اللون الأخضر من الألوان المريحة المحببة للنظر، ومنها ثيابُ أهل الجنة، وهو رمزٌ دائمٌ للحب والأمل والخصب والخير والنماء والسلام والأمان، وقد ورد في سبع سورٍ ثماني مراتٍ هي:

"وأخرجنا به نبات كل شيءٍ فأخرجنا منه خضراً" الأنعام- ٦٩.

"الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون" يس- ٣٦.

"إني أرى سبع بقراتٍ سمانٍ يأكلهن سبعٌ عجافٌ وسبع سنبلاتٍ خضرٍ وأُخَرَ يابسات" يوسف- ٤٢.

"أَفْتِنا في سبع بقراتٍ سمانٍ يأكلهن سبعٌ عجافٌ وسبع سنبلاتٍ خضرٍ وأُخَرَ يابسات" يوسف٤٦.

"متكئين على رفرفٍ خضرٍ وعبقريٍ حسان" الرحمن- ٥٥.

" عاليهم ثيابُ سندسٍ خضر وإستبرق" الإنسان - ٢١.

" ويلبسون ثياباً خضراً من سندسٍ وإستبرق" الكهف- ٣١.

" ألم ترَ أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرةً" الحج- ٦٣.

والتدقيق في ألفاظ هذا اللون يثبت أن اثنين من هذه الألفاظ الثمانية قد ارتبطا بلون ثياب ومجلس المؤمنين في الجنة، بينما اقترنت الألفاظ الباقية بالنبات، ليدلَّ دلالةً واضحة على قدرة الله المطلقة في الخلق، والاعجاز في الإخصاب.فالنبات الأخضر ينبتُ من الأرض، والأرضُ تستمدّ ماءها من غيث السماء، لتنبت من كل لونٍ وطعمٍ ورائحةٍ بأبهى حلل ، وتروق النظر، وتنعش النفس، وتبعث فيها الأمل والحياة " فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج" .

حتى لكأننا نرى مهرجاناً حقيقياً زاخراً بالألوان والأشكال ، وكلها مبهجٌ وجميلٌ، يلذّ الأعين والأحاسيس، موّار بالحركة ، متسع الرقعة ،متناسق التكوين والتلوين منعش الرائحة ، وهذا كله من نعم الخالق الباهرة التي تتجاوبمع روح الكون الكبير، وتعبّر عن المعاني النفسية والفكرية والاجتماعية التي لا تخطر على بلا البشر في استخدام الطبيعة للتعبير عن تلك المعاني الإنسانية الحيّة لا تخطر على بال البشر في استخدام الطبيعة للتعبير عن تلك المعاني الإنسانية الحيّة وتوضيحها ، وهي من الوفرة في القرآن الكريم بحيث تظهر ندرتها في الشعر العربي ، كما تظهر مدى الخسارة التي أصابت الفن العربي نتيجة لعدم استمداده من الرصيد القرآني المذخور ، ومدى ما كان يمكن أن يكون عليه من الثراء والغنى ، فيما لو أنه اتجه إلى الكتاب الكريم ، ورصيده الفني ، واستمّد منه الوحي والتوجيه .

اللون الأصفر :

الأصفر لونُ الذهب الإبريز، ونور الشمس ، يتجلى واضحاً عند الغروب في السماء والآفاق ، وهو لون النار والزرع اليابس والناضج ، يتميز بخصائصه الجمالية ، التي تسيطر على الأحاسيس البشرية والمشاعر العاطفية ، استعاره الإنسان منذ القديم للقداسة والتعبير عن المشاعر السامية والغامضة .

وقد ورد لفظ اللون الأصفر في القرآن الكريم خمس مرات:

" قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها" البقرة - ٦٩.

" إنها ترمي بشررٍ كالقصر . كأنه جمالة صفر " المرسلات -٣٣

"ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفراً لظلّوا من بعده يكفرون " الروم – ٥١.

" ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يجعله حطاماً " الزمر – ٢١

" ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً " الجديد ٢٠

وقد ارتقى مدلول هذا اللون إلى أرقى ألوان الجمال اللوني، حيث وصف الله تعالى به البقرة الصفراء الفاقع لونها بأنها تسر الناظرين إليها، وهذا يعني أن أجمل الألوان في البقر هو الأصفر، وقد يجد فيه الجزارون أطيب اللحم بالنسبة للبقر الذي تلون جلده بغير هذا اللون.

وإذا كانت الصفرة في البقر تسر العين، فإنها في الآيات الباقية، تدلّ على المرض والموت ونهاية الحياة، وقد استفاد المتخصصون في علم الجمال، وفيزيولوجيا اللون من هاتين الخصيصتين. (جمال المنظر، والدلالة الحزينة)، وطبقوهما على كثير من الدراسات المعاصرة. لذلك قالوا: إذا كان الأصفر هو لون الذهب والشمس، والغروب الجميل فإنه أيضاً لونُ الخريفِ، نهايةِ ا لحياة، ولونُ الصحارى القاحلة، ولونُ الجسم مع الأمراض المزمنة، وغير ذلك من الموحيات المؤثرة التي تثير الأسى في النفس.

اللون الأبيض واللون الأسود:

اللون الأبيض، لونُ الصفاء والنقاء، والهداية والحب. والخير والحق والعدل.والجلاء. وإثارة المشاعر الإنسانية النبيلة، وهو لونٌ تعبيريٌ في الدرجة الأولى، كما هو لونٌ رمزيٌ. وقد ورد في القرآن الكريم إحدى عشرة مرةً، وعكسه اللونُ الأسود الذي كثيراً ما يعبر عن الظلم والظلام والضلالة والإثم والحقد والغضب والكذب، وقد ورد في الكتاب العزيز سبع مرات كما ورد لفظا الأبيض والأسود في أكثر من آية جنباً إلى جنب لإظهار مفارقةٍ بين ضدين كالحق والباطل أو الإيمان والكفر أو لبيان مقدرة الله تعالى في الخلق. وألفاظ البياض والسواد نجدها في الآيات الآتية:

"وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله" آل عمران– ١٠٧.

"وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم" يوسف– ٨٤.

"يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه" آل عمران– ١٠٦.

"وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيط الأسود" البقرة– ١٨٧.

"ونزعَ يده فإذا هي بيضاءُ للناظرين" الأعراف– ١٠٨.

"واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء آية أخرى" طه– ٢٢.

"ونزعَ يده فإذا هي بيضاءُ للناظرين" الشعراء• ٣٣.

"وأدخلْ يدك في جيبك تخرجْ بيضاء من غير سوء" النمل– ١٢.

"اسلك يدك في جيبك تخرجْ بيضاء من غير سوء" القصص– ٣٢.

"يُطافُ عليهم بكأسٍ من معين. بيضاء لذة للشاربين" الصافات– ٤٦.

"ومن الجبال جددٌ بيضٌ وحمرٌ مختلفٌ ألوانها وغرابيب سود" فاطر– ٢٧.

"فأما الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم" آل عمران– ١٠٦.

"وإذا بُشِّرَ أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم" النحل– ٥٨.

"وإذا بُشِّرَ أحدهم بما ضَرَبَ للرحمن مثلاً ظلّ وجهه مسوداً وهو كظيم" الزخرف– ١٧.

"ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة" الزمر– ٦٠.

إن دلالة اللون الأبيض في الآيات الكريمة توحي بالإيمان والحزن الصادق، كما تشير إلى ميقاتٍ زمني يحدد بدء شعيرةٍ تعبّدية، واللون رمزٌ للنقاء والصفاء والطهارة، وصفةُ شرابِ أهل الجنة.

وهو في الطبيعة لونٌ متميز من صخر الجبال "جدد بيض وحمر.." يدل على مقدرة الخالق في الحجر الذي تعدّدت ألوانه.

واللون الأبيض في كل ذلك محبب مريحٌ للنفس على عكس اللون الأسود، وما يوحي به من قتامةٍ وكآبةٍ وألم نفسي.

والوقوف عند اللون الأبيض، يرينا أنه قد ورد ثماني مراتٍ مترافقاً بأعضاء جسم الإنسان منها خمس لليد، واثنان للوجه، وواحدة للعين.

أما اللون الأسود الذي ورد في الآيات الكريمة سبع مرات، فإن منها خمساً اقترنت بالوجه لتجسيد حالةٍ محددةٍ يتصفُ بها الكفار والذين في قلوبهم مرضٌ، وتعبيراً عن حالة من الاكتئاب النفسي تنعكس على الوجه بشكلٍ خاص لأنه مرآة النفس والروح، الظاهرُ للعيان، حيث لا يمكن إخفاء ملامحه وتعابيره.

واختيارُ الوجه لتنعكس عليه الحالة النفسية من دون غيره من أعضاء الجسم، فيه حكمةٌ بالغةٌ، ليُعبّر عما في الجوانح من أحاسيس وهمومٍ وخوفٍ وألم. وهذه الصورةُ الإنسانية الكئيبة التي تصور حال الكافرين من شأنها أن تفعلَ فعلها المؤثر في النفوس، فتعمل على التنفير من الأخلاق الذميمة، ونكران الجميل، والظلم، والكفر والكفران بنعم الله التي لا تعد ولا تحصى. ولعل هذا اللونَ القاتمَ الحالكَ قد ارتبط بالظلم، إذ بين الظلم والظلام أشياء كثيرةٌ مشتركةٌ في المعنى والدلالة واللغة، وله تأثير بالغٌ في زرع الرهبة في نفوس من يتوعدهم النص القرآني بوخيم العاقبة. والظلمُ ظلماتٌ يوم القيامة.

اللون الأزرق:

إن الله تعالى، خلق الإنسان في أحسن تقويم، وكرّمه على جميع مخلوقاته، ووصف في الكتاب العزيز بأحسن النعوت وأجملها، حين يكون إنساناً سوياً يقيم أُسسَ الحب ويزرع الخيرَ والعدل في

الأرض، ويرتفع بأفكاره وغرائزه عن الدنايا.

ولكن هذا الإنسان، حين ينحرف عن جادة الحق والصواب، ويسير في دروب الضلال والظلم، فإن القرآن الكريم يقف منه موقفاً آخر، إذ يعرض في لوحةٍ مجسمةٍ، نفسيةٍ وخلقيةٍ، منفّرة، تنافي جوهر الجمال ووظائفه، فيستخدم، اللون الأزرق في وصف ما يؤول إليه حال المجرمين يوم القيامة. يقول تعالى: "**يوم يُنفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذٍ زرقاً**" طه- ١٠٢. والصورة على جانبٍ كبيرٍ من الإيحاء. لأن منظر عيون المجرمين (عمياناً)- وهذا ما أوحت به كلمة (زرقاً) للمفسرين- من الخوف، ووجوههم المسودة من الضلال والكفر تجعل الإنسان يخاف عاقبة إجرامه، وتجعل المؤمنَ أشدّ تمسكاً بأهداب الدين ليضمن العاقبة الحسنة والنجاة من أهوال العذاب يوم الحشر.

كما أن مجيء لفظ اللون الأزرق في هذه الصورة المخيفة، كان على عكس ما يراه علماء اللون، الذين وجدوا فيه لوناً بارداً، ورموزاً للصداقة والحكمة والتفكير والخلود والسعة والهدوء والسكينة والوقار، وبرودة الليل.. إضافة إلى الحقيقة المنطقية التي وُجد عليها هذا اللون، إذ هو أكثر الألوان انتشاراً في الطبيعة، لأنه لون السماء الصافية ولون البحر، ولو أن المهتمين فكروا- بعد تدبر الآية الكريمة- لتغيرت نظرتهم، واستفادوا من مدلول اللفظ القرآني.

إن التربية الحديثة، قد أولت اللغة عنايةً خاصةً، ورأت أن اعتمادها على اللون إضافةً إلى المؤثرات الأخرى. لها دورٌ كبيرٌ في العلم والمعرفة، لأن الإنسان لا يستعين بلغةٍ ملفوظةٍ أحاديةِ المعنى والدلالة، وإنما لابد من الاستعانة بلغةٍ ثانيةٍ، ليست لفظيةً بالمعنى المصطلح عليه، حيث تساعده هذه الأخيرة على التصور بشكل أكثر دقةً ووضوحاً وتجسيداً "وتعد اللغة المسماة غير اللفظية- ومنها مدلول اللون الأزرق في الآية الكريمة- أكثر مرونةً في حالاتٍ عديدةٍ. لأنها تخضع لبعض ما تخضع له اللغة من قيود، وبذلك تتيح مجالاً واسعاً للتفكير، وعلى هذا إذا كانت اللغة اللفظية وعاءً للفكر، فإن اللغة غير اللفظية تعد وعاءً آخر له. ويتيح التجسيد الفني- من جانب آخر- للعمليات العقلية والمعرفية، القيام بدورٍ فعّال حين تجد اللفظ مقترناً باللون وهما يشكلان صورةً حيةً ومركبةً، تتمكن من القلب والعقل معاً."

والكتاب الكريم عندما أتى بهذه اللفظة في مكانها المتناسق، فإنه يقدم صورة معجزة من صور الإعجاز البلاغي.

اللون الأحمر:

لم يرد اللون الأحمر في القرآن الكريم بلفظهِ الصريح سوى مرةٍ واحدةٍ مزروعةٍ بين اللونين الأبيض والأسود في الآية ٢٧ من سورة فاطر: "ومن الجبال جددٌ بيضٌ وحمرٌ مختلف ألوانها وغرابيب سود" كما وردت في لفظ آخر لتدلّ على لون السماء حين تنفرج أبوابها لنزول الملائكة في قوله تعالى: "فكانت وردةً كالدهان" الرحمن- ٣٧، ولونُ الوردة هنا يدل على لون الجلد، كنايةً عن عظم هول يوم القيامة.

ولونُ الحمرة الصريح في الآية الأولى يقع ضمن سياقٍ متناسقٍ تناسقاً فنياً فريداً من التصوير الرائع، حيث تتوزع الألوان في رقعةٍ حجرية من الأرض، وفيها ما يريح النظر ويبعث المتعة في النفس الإنسانية، ويأخذ بها إلى التأمل والتفكير في براعةِ الخالق وقدرته العجيبة "فتبارك الله أحسن الخالقين".

وظائف الألوان في القرآن الكريم:

إن ورود ألفاظ الألوان بهذا العدد في كتاب الله، يشكل ظاهرةً لافتةً للنظر، ويضع الإنسان المتبصر أمام واجهةِ الطبيعةِ الواسعةِ في الأرض والسماء، والكائنات التي تتحرك ما بينهما، ليصور الكون والحياة والإنسان من خلال مهرجانٍ زاخرٍ بالحيوية، موّارٍ بالحركة غني بالجمال، حيث تغدو ألوانُ الطبيعةِ بمثابةِ مظهرٍ تزييني احتفالي، تعكس في جوانبها أسرار الوجود والبقاء والنماء والخصب، وهي تكون بذلك لذّةً للعين وراحةً للنفس، ومدعاةً لإعمال الفكر. لتحقق – بجانبيها المادي والمعنوي– وظائف متعددة لم يفطن إليها الشعر العربي القديم على الرغم مما ورد فيه من التدبيج في ألفاظٍ لم تكن أكثر من حليةٍ لفظية في الغالب، ولم يدخل اللون– على حد تعبير الدكتور نعيم اليافي في الصورة الفنية – "كعلاقةٍ تتمّ عن رؤيةٍ تعبيرٍ مرتبطةٍ بوظيفةٍ معينةٍ ووعيٍ ذي دلالاتٍ موحية.. ولعلنا نستطيع تمييز عدة وظائف للون القرآني أهمها:

١– الوظيفة التعبيرية:

وقوامُها اللفظ الصريح، الذي يحمل معاني كبيرةً مشحونةً بطاقاتٍ هائلةٍ من التعبير. ، تثير المشاعر، كالبهجة والفرح والمتعةِ والحزن والخوف والرهبة.

٢– الوظيفة الرمزية:

وقوامُها اللفظ الموحي، الذي يمكن أن يُحدث استجابةً نفسيةً بشعورٍ ما يحرك عواطفَ الإنسان ويدعوه إلى التأمل والتفكير والتدبر، كما في قوله تعالى: "الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً، فإذا أنتم منه توقدون" فاللون الأخضر الذي يرمز للخصب أولاً وللحياة واستمرارها ثانياً جعل منه وقوداً للاحتراق والموت، وجعله متناسقاً متناغماً مع سياق الآيات قبله، والتي يستنكر فيها الكافرون قدرةَ الله على البعث وإعادة الحياة إلى الأموات "وضرب لنا مثلاً ونسيَ خلقَهُ، قال من يحيي العظام وهي رميم".

٣– الوظيفة الحسية:

وقوامها تأثّر العينِ، والعينُ وسيلةُ الاتصال المباشرةُ مع الكون والكائنات، يجذبها اللون في الطبيعة بجماله وكماله وتناسقه وتنوعه، مما يجعل الإنسان يتعاطف مع ما يريح ناظريه ويسعد نفسه، ويتخذه وسيلةً لمتعته، ويساعده على تحقيق تواؤمٍ وتوازنٍ في الأشكال والمرئيات التي يأنس إليها.

وقد عملت الألوان في النبات وأزهاره، على جذب الحشرات للوقوف على ألوانها لامتصاص الرحيق ومن ثم لنقل أعضاء التذكير إلى المؤنثات النباتية، وصنع العسل الذي فيه شفاء للناس.

٤- الوظيفة الجمالية التزيينية:

إن الجمال واحدٌ من القيم الخالدة الثلاث، الحق والخير والجمال والتي شغلت الفكر الإنساني منذ فجر الخليقة. وجاءت الرسالات السماوية لتؤكدها وتلحّ عليها، وقد وردَ لفظُ الجمال والجميل في ثماني آياتٍ، بينها لفظٌ حسيٌّ واحد "ولكم فيها جمالٌ حين تريحون، وحين تسرحون" والألفاظ السبعة الأخرى تتحدث عن الجمال المعنوي والخلقي، مقروناً بأنماطٍ شتى من السلوك البشري، كالصبر الجميل، والصفح الجميل، والسراح الجميل، والهجر الجميل.

ولقد رأى بعض الباحثين أن ثمة تعارضاً بين (الفن) الذي يتحرى الجمال في كل شيء من دون أن يتقيد بشيء، لأن الفن تحليقٌ وهيامٌ طليق، وسباحةٌ في عالم الخيال، وبين (الأديان) التي لا تعترف بغير (الحقيقة) المقيدة بضوابط المنطق والفكر، لكن هذا الرأي لم يثبت أمام معطيات الدين التي تلتقي في حقيقة النفس بالفن، فكلاهما انطلاقٌ من عالم الضرورة، وكلاهما شوقٌ مجنّحٌ لعالم الكمال، وهما يتآلفان ويلتقيان معاً في أعماق النفس البشرية.

والحديث عن الجمال يقود الذهن إلى (الزينة) التي وردت في مواضع عدة في الكتاب الكريم: "قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" الأعراف ٣٢. وقوله تعالى:

"حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازّينت.." والزينة جمالٌ، والجمالُ عنصرٌ جوهريٌّ في بناء الكون، وقد وردَ في الأثر: "إن الله جميلٌ يحب الجمال" والنفسُ الإنسانيةُ التي تسعى إلى الإيمان الكامل، تعيش الجمال وتتملاّه، وترى فيه صفةً جوهريةً، تنطلق منها إلى آفاق السمو والكمال البشري.

وفي قوله تعالى: "ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح" والمصابيح هي النجوم، والنجوم زينةٌ ونورٌ، والنورُ أيضاً ضربٌ من ضروب اللونِ، والزينةُ حليةٌ ماديةٌ ولفظيةٌ، فيها جمالٌ متجددٌ، تتعدد ألوانه وأوقاته ويختلف من ليل إلى ليل، ومن فجر إلى مساء، من أغراضها أن تجذب الإنسان إلى إمعان الفكر، والنظر في دقيق صنع الله وعجيب خلقه وروعة إبداعه في ألوان الجمال. وكذلك الأمر بالنسبة للآيات التي وصفت وجوه الكفار بالسواد، وعيونهم بالزرقة، فإننا نجد اللون قد أضحى وسيلةً مؤثرة تأثيراً معنوياً نفسياً، لتقدم صورةً عن فئةٍ لم تكن تبصر جمال الله في الكون والخلق، فكانت الصورة الحزينةُ مساويةً في التأثير لتلك الصورة المفرحة المتألقة التي وصف الله بها (في الآية نفسها) وجوه المؤمنين بالبياض.

إن وظيفة اللون الجمالية والتزيينية، عملت على توضيح الصورة وإبراز الفكرة، وتعميق المعنى وبلاغة التعبير، والتأثير في التشويق أو التنفير، وفي الترغيب والترهيب، وهي بذلك توقظ القلب، وتنبه الحواس، وتثير الشهية للتذوق، بما ترسمه من تنميقٍ وتنسيقٍ وتصويرٍ وتدريجٍ في الظلال

والإيحاءات، حيث تحقق عوالم فريدةً ومتكاملةً فيها البلاغة والإعجاز، ومنها تؤخذ العبر.

خاتمة:

إن ظاهرة اللون في القرآن الكريم، ظاهرةٌ هامةٌ من مظاهر الإعجاز في كتاب الله نظراً لما تقدمه للإنسان من دلالاتٍ نفسيةٍ. وبما تثيره من مشاعر وأحاسيس تبعث على التفكير والتدبر. وهي بحاجة إلى مزيدٍ من البحث والاستقصاء، وحسبنا- في هذه الإطلالة -أن نكون قد وقفنا عليها للتنبيه على أهميتها أولاً، ومن ثم للذكرى، ولعل الذكرى تنفع المؤمنين.

□ إشارات

١. اعتمد الموضوع على القرآن الكريم بالدرجة الأولى كمرجع ومصدر وحيد نظراً لجدته.

٢. كما اعتمد على تفسير جلال الدين السيوطي.

٣. والقاموس المحيط للفيروز أبادي.

٤. والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم تأليف محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة- ١٩٨٥-(كما استفاد من بعض الكتب الحديثة ومنها):

٥.

٦. كتاب منهج الفن الإسلامي.

٧. شعر الأطفال في سورية- تأليف محمد قرانيا- اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٩٦ وخاصة بحث: (اللون في شعر الأطفال).

٨. كتاب تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث. تأليف: د. نعيم اليافي- اتحاد الكتاب العرب. دمشق ١٩٨٣.

□□□

نظرية المعرفة في الفكر الصوفي
(ابن الخطيب نموذجاً)

عبد الرحيم علمي بدري (المغرب)

مدخل:

يفرض التفكير الفلسفي بشكل عام على الباحث ثنائية قطبية تتميز بالتلازم- حضوراً وغياباً- في مجمل قضاياه المطروحة، وفي اللحظة نفسها بالتضاد المطلق سواء على مستوى الوجود، أو على مستوى وسائل الإدراك التي يتم توظيفها لحصر هذا الوجود. إنها ثنائية: الله/ الإنسان، اللاهوت/ الناسوت، القديم الأزلي/ المحدث، الغيب/ الشهود، المطلق/ المحتمل، الوحدة/ التعدد.. إلى غير ذلك من المصطلحات والمفاهيم التي تتعدد بتعدد الحقول المعرفية النظرية، ونوعية التجارب الفكرية والروحية المعيشة في هذا الإطار.

ومن بين الإشكاليات التي ظلت خاضعة في كليتها لهذه الثنائية القطبية، إشكالية المعرفة، من حيث الماهية والمرجعيات التي تؤسس عليها، وكان الصوفية على رأس فلاسفة الإسلام في تناولها.

فالتجربة الصوفية (على تفاوت في العمق الرمزي والخيالي) بدون استثناء تجربة فلسفية بالدرجة الأولى، حتى في تجلياتها البسيطة ذات الطابع ا لسطحي الحريصة على تفادي المواقف الفقهية المتشددة، أي ما اصطلح على تسميته بـ"التصوف السني". والرجل الصوفي صاحب إحساس عميق بقصور قواه المعرفية. وانطلاقاً من هذا الإحساس تتنامى لديه_ بالتدرج عبر مراحل السلوك- رغبة جامحة في الانعتاق من ذلك القصور البشري والانطلاق نحو كلية المعرفة ولا نهائيتها، الشيء الذي يستدعي بالضرورة الاستناد إلى مرجعية ذات أصول غيبية "مطلقة"، وهذا بالذات ما أطلق عليه الصوفية: "المعرفة" أو "العلم اللَّدُني"(1).

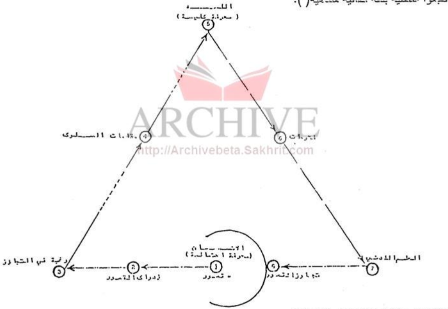
ثم إن البحث في إشكالية المعرفة كمفهوم، استدعى بحثاً آخر في شروطها والأطراف المكونة لها، فتشعب الحديث عندهم عن العارف، أصنافه ومراتبه وصفاته وآدابه ومقاماته.. ثم عن المعروف، ماهيته وصفاته وحالاته، ثم أصناف العلوم، وأدوات الإدراك المحيطة به، وحدود مدركاتها من الحق..

---

(1) إن المقولات الشهيرة لأعلام الصوفية تؤكد هذا بشكل واضح، فالجنيد مثلاً يرى أن المعرفة هي: وجود جهلك عند قيام علمهِ" وسهل التستري يقول: "المعرفة هي المعرفة بالجهل".. انظر معجم المصطلحات الصوفية- أنور فؤاد أبي خزام- ص:١٦٥. أما مصطلح "العلم اللدني" فهو مقتبس من الآية القرآنية الواردة في معرض الحديث عن العبد الصالح صاحب موسى: "آتيناه رحمةً من عندنا وعلمناهُ من لدُنا علماً" الكهف- آية: ٦٥. ولذلك عرفه الصوفية بأنه: "العلم الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملكٍ ونبي بالمشاهدةِ والمشافهةِ"- معجم المصطلحات الصوفية- ص:١٢٨.

من هذا المنطلق، صارت المعرفة من أهم القضايا التي تبناها الصوفية وخصصوا لها حيزاً هاماً من مؤلفاتهم. ولهم فيها مقولات مشهورة منذ الطبقة الأولى من أهل القرن 3و 2هـ، مثل شقيق البلخي (توفي سنة ١٩٤هـ) وذي النون المصري (توفي سنة ٢٤٥هـ) وسهل التستري (توفي سنة ٢٨٣هـ) وأبي يزيد البسطامي (توفي سنة ٢٨١هـ) وأبي القاسم الجنيد (توفي سنة ٢٩٧هـ). وغيرهم ممن حفلت بهم الرسالة القشيرية(٢)..

ثم أخذت النظرية تتطور تبعاً لتطور الفكر الصوفي نفسه ككل، فظهرت في شكل جديد مع أبي حامد الغزالي (توفي سنة ٥٠٥هـ) في: "المنقذ من الضلال" وفي: "كيمياء السعادة"(٣)، ثم مع محيي الدين بن عربي (توفي سنة ٦٣٨هـ) في: "الفتوحات المكية" و: "فصوص الحكم"(٤)، وعبد الحق بن سبعين (توفي سنة ٦٦٩هـ) في: "بد العارف"(٥) وغيرهم من أصحاب مدرسة وحدة الوجود ومدرسة الوحدة المطلقة، الذين طبعوا القضية بدقة فلسفية متناهية(٦).



٢) الرسالة القشيرية- ص: ١٥٤- علوم القلوب- أبو طالب المكي ص: ٤٦ و ١٦٨

٣) الإمعتون وفلسفة الغزالي- محي الدين عزوز- ص: ٥٩- المنقذ من الضلال أبو حامد الغزالي ص:٨٧.

٤) الولاية والنبوة عند محي الدين بن عربي- حامد طاهر- ص١١.

٥) بد العارف- ابن سبعين- تحقيق د. جورج كتورة.

٦) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ت.ج. دي بور - ص١٩٦ إلى ص: ٣٣٠. تاريخ الفلسفة الإسلامية- د. ماجد فخري- ص: ٣٢٣ إلى ص: ٣٤٦.

نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها- د. عرفان عبد الحميد فتاح- ص: ١٤١ التصوف ولغة الرمز- د. جورج كتورة- ص: ٩٩.

وقد عبر أبو الحسن الششتري (٦١٠- ٦٦٩هـ) في نونيته الشهيرة:

أرى طالباً منا الزيادة لا الحسنى — بفكر رمى سهماً فعدى بـه عدنـا

فطالبنـا مطلوبنـــا مـــن وجودنـــا — نغيبُ بــه لــدى الصعق إذ غنّــا

عن مرحلة متقدمة من تطور هذه النظرية عموماً، وفي الأندلس بشكل خاص إذ يصف سيره نحو النور المطلق وما انكشف له خلال ذلك السير من معان وأسرار جعلته يرى الكون وهماً غير ثابت، فصار بذلك رفض السور (سوى الحق) واجباً عليه بعد أن محى كل شكوى العقل واعتمد على أصل النور:

ولم نلفِ كنـهَ الكـون إلا توهمــاً — وليس بشيء ثـابتٍ هكذا ألفينـا

فرفضُ السوَى فرض علينـا لأننـا — بملةِ محوا لشك والشرك قدنـا

...

فيا قائلاً بالوصل والوقفةِ التي — حجبتَ بها، أسمع وارعو مثلما أبْنَا

تقيـدتَ بالأوهـام لمـا تداخلـت — عليك ونورُ العقـل أورثـك السـجنا

وَهِمت بـأنوار فهمنـا أصولهـا — ومنبعهـا من حيث كان فيمـا هِمنـا

ثم إن إدراك الطالب/السالك/ الصوفي لهذه الحقائق يستدعي منه مزيداً من حث السير نحو مصدر النور والالتزام بذكر الله، وعدم الالتفات إلى السوى، والتحرر من قيود العقل الذي أهلكه الورى وثبطهم عن الصعود.

لكن، إذا كان العقل مصدراً للمعرفة غير موثوق به- باعتبار كونـه نـوراً يـورث السجن-، فإن هذا لم ينزع عن أربابه صفة "السيْرو السلوك" وعشقه الحق المطلق. وهنا يقوم الششتري بعملية سرد لأسماء عدد من أعلام الفكر، والفلسفة والتصوف الذي "اكتفوا" بمرجعية العقل: الهرامس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، ذو القرنين، الحلاج، الشبلي، النوفزي، ابن جني، الشوذي، السهروردي، ابن الفارض، ابن قسي، ابن مسرة، ابن سينا، الطوسي، ابن طفيل، ابن رشد، أبو مدين الغوث، ابن عربي، الحرالي، ابن سبعين... لقد سار كل هؤلاء في طلب الحق، معتمدين- في رأيه- على العقل، الذي هدى بعضهم وأضل البعض:

فكم واقفٍ أردى، وكم سائر هدى — وكمْ حكمةٍ أبدى وكـم مملـق أغنـى

وتيّـمَ أربـابَ الهرامـس كلهـمْ — وحسـبك مـن سـقراط أسـكنهُ الدنّـا

وَجَـرّدَ أمكـان العوالـم كلهـا — وأبـدى لأفلاطـون المُثـلَ الحسـنى

وبَيّـنَ أسـرارَ العبوديـة التـي — عن اعرابها لم يرفعوا اللبْس واللحنا

وفي المقابل يبقى المصدر الأوحد للمعرفة المطلقة في نظر الشاعر هو بحر الغيب الذي يَرِد منه "العلم اللدني" على طالبه، بعد كشف الحجب، فتظهر له الأشياء على غير ما بدت عليه للسابقين:

كشفنا غطاءً مِن تداخل سرها ... فأصبحَ ظهراً ما رأيتم له بطنا

هدانا لدين الحق مَن قد تولهتْ ... لعزته ألبابنا، وله هُدْنا

فمن كان يبغي السير للجانب الذي ... تَقَدَّسَ، يأتي الآن يأخذه عنا

ولابد من الإشارة هنا إلى ما قمنا به من تتبع لمعاني نونية الششتري استدعاه التأثير الكبير الذي مارسته على التوجه الصوفي السائد في أندلس القرن الثامن بشكل عام. وهو تأثير تبرز معالمه واضحة لدى عدد من مفكري هذه المرحلة، كابن خلدون في كتاب "شفاء السائل" لتهذيب المسائل"، حيث سجل مرونة كبيرة في قراءة جميع أشكال الفكر البشري: "فالطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق"(٧). وكابن الخطيب نفسه، فقد أورد القصيدة بنصها كاملة وعلق عليها، مرتين، إحداهما في الإحاطة(٨) والأخرى في روضة التعريف(٩)، حيث وصفها بأنها: "غريبةُ المنزع خاملةٌ من باب اللسان، أشار فيها إلى الأعلام من أهل هذه الطريقة، وكأنها مبنيةٌ علي كلام شيخه ابن سبعين"(١٠).

والواقع إن كتاب "روضة التعريف" لابن الخطيب، لم يكن في حد ذاته إلا تجسيداً- مع التفصيل- لهذا التصور الششتري. فقد عبر في الغصن الثاني: "غصن المحبينَ وأصنافهم" عن تساهل كبير مع أرباب الملل والأديان الأخرى بشكل يوحي بالتحرر من أحادية المرجعية الدينية الإسلامية، وبإعطاء مشروعية من نوع ما لبعض المذاهب الفكرية غير المقبولة في المنظور الإسلامي. وهو تصور يحيلنا كذلك بشكل مباشر على نظرية وحدة الأديان الشهيرة عند محيي الدين بن عربي الحاتمي في قوله:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ ... فمرعىً لغزلان ودير لرهبانِ

وبيت لأوثان وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحف قرآن

أدينُ بدين الحب أنى توجهتْ ... ركائبه فالحب ديني وإيماني(١١)

ولعل هذا بالذات ما أثار ضده(ابن الخطيب) المواقف الفقهية الظاهرية التي أفتت بإلحاده (إلى جانب ابن عربي وابن سبعين والششتري).. تلك الفتوى التي ستفضي إلى الحكم عليه بالإعدام وإحراق جثته بفاس سنة ٧٧٦هـ.

---

(٧) شفاء السائل- ابن خلدون. ص:٨٧ والعبارة واردة بنصها كذلك في الروضة: ١/٤٦٠.

(٨) الاحاطة: ٤/٢٠٨.

(٩) روضة التعريف: ٢/٦٠٩.

(١٠) الاحاطة: ٤/٢١١- الروضة: ٢/٦٠٩.

(١١) ديوان ابن عربي- ص: ٢٥١- ترجمان الأشواق- ابن عربي ص: ٤٣.

٢) مفهوم المعرفة عند ابن الخطيب:

بدءاً تجدر الإشارة إلى أن ابن الخطيب تحدث عن المعرفة كملازم للمحبة، وجعلها بالنسبة لها بمنزلة: "القشر اللطيف للفرع الصاعد في الهواء" من شجرة المحبة، و: "العنفوان الذي أوصلَ إليهِ نشوءُ المحبةِ، ومن بابهِ يشرعُ إلى باب الفتاح العليم"(١٢)، وهي في رأيه وراثة النبوة، والعارف نموذج مختصر من النبي(١٣). وتناولها بالبحث الدقيق على عدة مستويات:

فعلى المستوى اللغوي: يرى ابن الخطيب أن المعرفة في اللغة، هي العلم، وأن كل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله عارف، وكل عارفٍ باللهِ عالم"(١٤) غير أن المعرفة تتعدى إلى الله، بنفس لفظها بخلاف العلم، فيقال: عَرَفَ الله، ولا يقال: علم الله.

ويلاحظ هنا بدءاً، أن تعريف ابن الخطيب هذا للمعرفة، سوف يكون مزدوج الدلالة، فهي تعني

أولاً: إدراك كل المعلومات، من علوم ومن حقائق، ظاهرية وغيرها. وتعني ثانياً: الاطلاع على أسرار حضرة الحق. ولذلك تجده كثيراً ما يستعمل لفظة "العارف" للتعبير عن المعنيين كليهما حسب السياق.

بعد ذلك ينتقل إلى ذكر أقوال لمشاهير الصوفية، اقتبس أغلبها من الرسالة القشيرية، ومن خلال هذه الأقوال، يتحدث عن شروط المعرفة وعلاماتها، كالفناء والحيرة، والذهول، والجوع، والعري..

وللمعرفة كذلك مقامات ثلاث:

- **معرفة أهل الجسوم: ومعرفتهم هي الإقرار بوجود الله، وعبادته من أجل الثواب، وتكون في مرتبة: الإسلام.**
- **معرفة أهل النفوس: وهي أن يسلبوا عن الله نقائص الكون. وقربهم قرب يقين، وتكون في مرتبة: الإيمان.**
- **معرفة أهل العقول القدسية: وهي بأن يشهدوا معروفهم في جميع المتفرقات كلما شيئاً واحداً. ويسمعوا نطقاً واحداً ويشاهدوا تعريفاً واحداً، وتكون في مرتبة: الإحسان.**

وكما هو معلوم، فهذا التقسيم الثلاثي تقليد اعتمده جميع المتصوفة واستندوا فيه إلى حديث جبريل عند سؤاله للرسول (ص): "..فما الإسلام؟.. فما الإيمان؟.. فما الاحسان؟.."(١٥) ولذلك فابن الخطيب، يتبناه في عدد كبير من القضايا التي يتناولها في الروضة.

---

(١٢) روضة التعريف: ٢/٤١٣.

(١٣) نفسه: ٢/٤١٤.

(١٤) العبارة واردة كذلك في الرسالة القشيرية، - ص: ١٥٤.

(١٥) وهو حديث مشهور رواه الشيخان عن عبد الله بن عمر.
انظر: التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول- منصور ناصف: ١/٢٠.

وفي الفصل الثاني، يفصل ابن الخطيب الكلام عن "العارف" صاحب مقام "المعرفة". غير أنه - مثلما فعل في معظم الفصل الأول - اكتفى بسرد عدد من أقوال مشاهير الصوفية، كابن تراب النخشبي، وابن دهاق،" والجنيد، ورويم، وابن سينا.. الخ. والملاحظ أن ابن الخطيب عند ذكر صفات العارف وعلاماته، يلح دائماً على البعد الأخلاقي منها. فعليه أن يكون: هشّاً، بشّاً، متواضعاً، شجاعاً، مسموحاً، نسَّاءً للأحقاد، رحيماً بالعصاة، مشغولاً بالحق عن غيره، ورعاً، متعلقاً بحضرته، بحيث تصير هذه الفضائل: مطلوبةً من أجل الحب، وهذا مطلوبٌ لذاته، وهو إما وسيلة إلى المحبة، أو ثمرة من ثمراتها."([١٦]).

وفي الفصل الثالث، يعمل ابن الخطيب على إقناع القارىء بأفضلية العارف على الزاهد، ويبرر ذلك بأن الزهاد أصحابُ أجور، وطلابُ جنة، لأنهم زهدوا في الدنيا من أجل الآخرة، أي زهدوا في المخلوق من أجل المخلوق، في حين أن العارفين زهدوا في كل ما سوى الحق، وزهدوا حتى في الآخرة، فاستغرقوا في الله حتى صار مطلوبهم الأوحد.

أما علوم العارف، فيجعلها على ضربين:

علم مكتسب (العقليات: كالمنطق والرياضيات والطب والفلك والتاريخ واللغة..)+ وعلم موروث عن النبوة، وعن هذا الأخير، أخذ رجال الشريعة علمهم، وانقسموا - حسب فهمهم له إلى أربعة أصناف:

١- العامي. ٢- الخاصي. ٣- خاصة الخاصة. ٤- خواص الله في أرضه.

١- العامي : يختصُّ منها بعلم الظاهر أي الرسوم، وعلم الحلال، والحرام. وهو علم ينبغي إشاعته وتعليمه، وهو يزيد وينقص، وهو: الإسلام.

٢- الخاصي : يختص منها بعلم الباطن، بشرطِ تحصيل علم الظاهر أولاً ويسمى كذلك علم التأويل، أي تأويل معاني الرسوم وفوائدها، ولا يدرك بدراسة، ولا تحصيل، بل بالهداية الحاصلة، بطهارة الظاهر والباطن، والتقرب إلى الله بالطاعات.

٣- خاصة الخاصة : يختص منها بعلم الحد، وهو علم الإلهام القائم على الذوق، وهو علم النبوة، وحَمَلَتُهُ خلفاؤها، ولا يجوز كشفه ولا إذاعته، ولا ادعاؤه.

٤- خواص الله في أرضه : وهم الأبدال، والأقطاب، والأوتاد والعرفاء، والنجباء، والنقباء، وسيدهم الغوث.([١٧]) وعلمهم هو العلم العظيم، المحتوي على جميع العلوم وهو

---

[١٦] الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب- عبد العزيز بن عبد الله- ص: ٥٩ انظر كذلك: روضة التعريف: ١|٢٣٥.

[١٧] وهي مراتب رجال التصوف التي حددوها في كتبهم، وعلى رأسها الغوث، ثم يليه القطب، والامامان، والأوتاد، والأفراد، والابدال.. انظر: اصطلاحات الصوفية- للقشاشي- ص: ٣١-٣٢-٣٣- ٣٦- ٩٦- ١٤٥- ١٦٧. وانظر أيضاً: معراج التشوف- لابن عجيبة- ص:٦٥. الرسالة القشيرية- ص٣٣٠- معجم المصطلحات الصوفية. د. أنور فؤاد أبي خزام- ص٣٧ وما بعدها.

علم الرسالة" ولايستطيع وصفه من اطلع عليه، إنما حامله حامل أسرار ومعان لاماهية لها.

وكما ذكرنا فيما سبق فهذا التقسيم مبني على مستوى علوم العارف، غير أنه، في الفصل الخامس، يقوم بجمع كل من يوصف بالمعرفة، حقاً أو باطلاً، ويصنفهم في سبع زمر وتندرج في كل زمرة ثلاثة أصناف ممن ادعوا المعرفةَ أو ادُّعِيَتْ فيهمْ. والزمر السبع هي: أهل التقليد، أهل النظر، أهل التنزيه، أهل التشبيه، أهل العجز، أهل الاتحاد، وأهل التحقيق، ثم يذكر أدلة أهل كل زمرة من القرآن الكريم.([١٨]).

غير أن ما يلفت الانتباه هنا، أن ابن الخطيب (وكما رأينا في موضع سابق) أبان عن تساهله مع بعض المذاهب الفكرية التي كانت تثير حساسيات فكرية كبيرة في القرن الثامن، كالاتحاد على الخصوص. فعرضها، وأوضح "دليل أهلها من الكتاب المنزل"، لكنه لم يفصح عن موقفه الصريح منها. ومن ثم، لا نستطيع أن نجزم. هل كان يعتبرها ممن "ادعوا" المعرفة أو ممن "ادعيتْ فيهم"، ولعل المسألة كانت راجعة هنا إلى حسن تخلص منه، خوفاً من إثارة مواقف الظاهريين من الفقهاء، مثلما رأينا في تعامله مع أهل الوحدة المطلقة. وربما أمكننا أن نزعم أنه كان متعاطفاً مع أهل هذه الزمرة الذين عدَّهم كذلك من "عشاق الحق الذين يدورونَ حوله هالة نوره ضمن من يدور" (وللإشارة، فإن: "الاعتقاد بعقائد أهل الاتحاد"، كان من بين أخطر التهم التي وجهت لابن الخطيب إبان المحاكمة التي أفضت في الأخير إلى مقتله. وقد ذكرها النباهي، في رسالته الشهيرة إليه لما كان بالغرب لاجئاً.([١٩])).

عموماً، لقد حاول ابن الخطيب أن يجمع كل ما تقدم من آراء للصوفية المتقدمين، فقال إن مراتب العارفين ثلاثة:

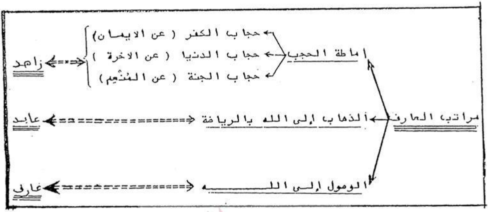
* **أولاها: إنكار ما سوى الله، وإماطة الحجب (والحجب ثلاثة: الكفر، الدنيا، الجنة، ويسمي صاحبَ هذه المرتبة زاهداً.**
* **والثانية: الذهاب إلى الله بالرياضة، ويسمي صاحبها عابداً.**
* **والثالثة: الوصول إلى الله، ويسمي صاحبها عارفاً.([٢٠]).**

---

[١٨] روضة التعريف: ٢/٤٤١ إلى ٤٣٥.

[١٩] انظر: النفح- المقري- ٥/١١٨- شذرات الذهب- ابن العماد- ٦/٢٤٦. الإعلام- المراكشي- ٤/٤٤٣. وهو افتراض يوجد من الاشارات التاريخية ما يزكيه. وقد سبق الحديث عنه بتفصيل في مواضع سابقة.

[٢٠] روضة التعريف: ٢/٤٢٩.



ومن ثم، كان لكشف العارف مراحل ثلاث:

+ ففي المرحلة الأولى: تبدو له أفعال الحق واحدة الظهور دون ستر.

+ وفي المرحلة الثانية: يشعر بالمحبة الملازمة للموجودات في جميع أحوالها.

+ وفي المرحلة الثالثة: يغيب عن رؤية الاغيار وعن نفسه.([21])

٣) المعرفة والمحبة:

ومن بين القضايا التي ناقشها ابن الخطيب في هذا الباب، قضية الأسبقية بين المعرفة والمحبة. ويذكر أن أهل التصوف اختلفوا في هذه المسألة بين رأيين. فمنهم من قال: إن المعرفة تسبق المحبة بالذات، إذ لا يُعقَل حب شيء إلا بعد معرفته، ومن ثم، فالمعرفة سبب للمحبة. ومنهم من قال بالعكس، لأن المعرفة آخر المقامات، ومنتهى الطريق إلى الله، فمعرفة الحق لا تكون إلا بقطع هذه الطريق التي أولها: المحبة والإرادة، فإذا لم تتحقق المحبة أولاً، لم تتأت بعدها المعرفة.

ويلاحظ ابن الخطيب أن هذه الإشكالية لم يُحسم فيها بشكل نهائي. ومن ثم، يقترح تصوراً توفيقياً لحلها:

يسجل المؤلف أولاً أن هذا الخلاف منشؤه: الخلط لدى أصحابه، بين معنيين للمعرفة:

---

[21] نفسه: ٢/٥٠٦.

* المعنى اللغوي: وهو تمييز الشيء من غيره، والعلم به بواسطة العين، أو الوصف في حالة الغيبة، أو الكتابة أو غير ذلك. وفي هذه الحالة، تكون المعرفة بالشيء، رهينة بما يعطيه ذلك المعنى من البيان.

* المعنى الاصطلاحي: وهو مقام من مقامات الصوفية. بل هو الثمرة المرجوة من المجاهدة.

واستناداً إلى هذا التمييز بين المعنيين، اللغوي والاصطلاحي، يحاول المؤلف حل الإشكال، فيلاحظ أن من قال بتقديم المعرفة على المحبة، إنما أراد المعرفة الأولى اللغوية التخاطبية. ومن قال بالعكس، أراد المعرفة الثانية الاصطلاحية، التي لا تحصل إلا بالمحبة، فتكون المعرفة اللغوية سبباً أولاً للمحبةِ، والمحبةُ وما قبلها، سبباً للمعرفة الاصطلاحية. ولذلك فهو عندما يتحدث عن الشرع والعقل، كمصدرين للمعرفة، إنما يقصد معناها اللغوي([22]).

المعرفة ← المحبة ← ... ← ... ← المعرفة	
(معنى لغوي)	(معنى اصطلاحي)

٤) مصادر المعرفة:

ونؤكد مرة أخرى، أن ابن الخطيب إنما يقصد هنا بالمعرفة، معناها اللغوي، حيث تكون سبباً للمحبة، وهو يرى أن هذه المعرفة، لها مصدران أساسيان هما: النبوة والعقل.

١- النبوة:

وهي الواسطة التي يُنقَل عبرها، خطاب الغيب إلى الإنسان. إما قولاً أو فعلاً أو تقريراً، مستعينة على ذلك بالوعد والوعيد. والناس في تلقي هذه النبوة أصناف:

- فمنهم من قَبِلَ الدعوة، فأنبت الله في قلبه حبةَ الإيمانِ النباتَ الحسن.
- ومنهم من رفضها.
- ومنهم من سمع شيئاً منها، فكان اهتداؤه بقدر ما سمع. ثم إنه إذا تحصل الإيمان وتأصل، وجب على المؤمن أن يعرضه على الفطرة، ويختبره بالفكر والروية، ثم يهجر الشكوك والشواغب، كي: تشقى العللُ، ويتدارك الخللُ".

٢- وأما العقل:

فهو ملازم للنبوة، ومساعد لها على هداية الخلق، غير أنه أقلُّ مرتبةً منها. فعلى "الفلاح" أن يجعل الشريعةَ في يمينه والعقلَ في شماله، فما قبلته الشريعة، وسوغه كتاب تلك الفلاحة، أمضاه. وما

([22]) روضة التعريف: ٢٤٦/١ إلى ٢٤٨.

منعته وأنكرته، دَفَعَهُ وطرحه.. ويعرض ما في شماله على ما في يمينه، وهو العقل الذي لا يعارض الشرائعَ ولا يخالف سنن السنن. فإن قبله فهو مقبول عند الله، وإن لم يقبله فليس بمقبول، ولا يَحْسُنُ إلا ما حَسَّنَهُ- سبحانه- ورسولُه. فإن الله هو العالم بالشجرة والفلاح قبل أن يتعين، وأبصرُ بحسن العواقب.[23]

ويعتبر تعريف العقل هنا من القضايا التي استرعت انتباه الباحثين[24]. واعتبره بعضهم تناقضاً في فكره[25]. ذلك أنّ الرجل انطلق من منطلق فلسفي فيضي، فجعل عقل الإنسان جزءاً من العقل الفعال، وهذا الجزء، هو المقصود بالخطاب الأول: "أقبِلْ وأدبِر"[26] وأول موجود أوجده الله. وفيه شعاع الحقيقة.

وللعقل كذلك قدرة خارقة على الإدراك والإحاطة بالموجودات، "فهو يحيطُ بالأشياء كلها، إحاطةً روحانية"([27]). وهو تعريف يتشابه وتعريفات الفلاسفة اليونان والعرب([28]). كما أنه أحياناً يستشهد بكثير من أعلامهم([29]).

ويلاحظ هنا أن هذا التأثر أوقع ابنَ الخطيب بالفعل في ارتباك واضح في تعامله مع العقليات. ففي الوصية الواردة في "نفح الطيب،" التي كتبها إلى أولاده، ألح على ضرورة دراسة علوم الشريعة، وعلى نبذ علوم الأوائل، واعتبرها ذميمةً إذ لا طائل وراءها: "وخير العلومِ، علومُ الشريعة، وما نجمَ بمنابتها المَرِيعة، من علوم اللسان.. فليخصّ تجويد القرآن بتقديمه، ثم حفظ الحديث.. ثم الشروع في أصول الفقهِ، ثم المسائل المنقولة عن العلماء الجِلَّة. وإياكم والعلومَ القديمةَ، والفنون المهجورة الذميمةَ، فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً، ورأياً ركيكاً.. وسِمَةَ الصَّغار، وخمول الأقدار.. إلا ما كان من حساب مساحةٍ، وما يعودُ بجدوى فلاحةٍ، وعلاج يرجعُ على النفس والجسم براحةٍ"([30]) وأكد المعنى في رسالة: "استنزال اللطف الموجود في أسر الوجود"، حيث دعا (لكن من منطلق براغماتي صريح هذه المرة) إلى عملية انتقاء دقيق للعلوم الواجب على "طالب المجد" تعلمها، مع الإشارة بإصبع الاتهام إلى الفلسفة: "ويتعلقُ بهذا الفصل الكلامُ في العلم فنقول:

العلمُ على نوعين: علم "مهجور وعلم مستعمل".

---

[23] روضة التعريف: ٢/٥٠٧.

[24](2) R. Perés.p. 188.

[25] الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب- ص: ٤٧.

[26] الاشارة إلى حديث استند إليه الفلاسفة المسلمون كثيراً. وهو: "أول ماخلق الله: العقل، فقال له: اقبل، فأقبل. ثم قال: أدبر، فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي ماخلقت خلقاً أحسن منك.." (انظر الروضة: ١/١٥٩) وهو حديث مشهور لكنه مطعون في صحته.

[27] روضة التعريف: ١/١٢٩.

[28] الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب. ص: ١٥٤ إلى ١٥٧.

[29] روضة التعريف: ١/١٣١- ١٣٢- ١٣٣.

[30] النفح: ٧/٤٠٠ ونفس الموقف أقره ابن خلدون في المقدمة: ٣/١٢٠٩.

فالعلم المهجور: جميع ما يختصُّ بأغراض الفلسفة.

والمستعمل على ضربين:

١) علم الوقت: إذ للعلوم أوقات وأسواق يولع الناس فيها بفنٍ دون فنٍ بحسب البلاد والعباد. وعلم الوقتِ يترجحُ الشغلُ به والنظر فيهِ.

٢) وغيرهُ: مرجوحٌ.

ومن الواجب على الفاضل وذي السياسة أن يشتهر بعلم ما يرأس به في أهل وقته، ويعود عليه بالتجلة والجاه. ويجتنب ما يُكسبه الحرج والمذمة والنقص والقدح في الدين والوسم والزندقة كالذي أصاب قوماً من الأعلام. كالقاضي أبي الوليد بن رشدٍ وغيره"[٣١].

غير أنه مع ذلك يعترف لكثير من الفلاسفة، بالفضل والسبق، وخاصة من المسلمين، كابن سينا الذي أبان عن إعجاب كبير به على طول الروضة، وابن رشد الذي وصفه بإمام الشريعة[٣٢] و "بالقاضي العالم"[٣٣]. إضافة إلى فلاسفة اليونان الذين كثيراً ما كان يستشهد بآرائهم وأقوالهم. كأفلاطون وأرسطو وسقراط وفيثاغورس وأفلاطون وسقراط وفلوطرخس وزينون وأبيقور وأقليدس وفابوريس وخريسبس وفامسطيوس وجالينوس.. وكلهم فاضل مُولٍّ وجهه شطر الإله، متزلف إلى رب، مرتاض من عاشق"[٣٤].

ونرجع إلى ثنائية العقل والنقل، فإن ابن الخطيب، رغم اعترافه للعقل بالمصداقية، وبصحة التمييز، قد جعل ذلك منه مشروطاً بموافقته للشريعة المأخوذة من النبي، فالحقُّ أن لا موصل إلى الله إلا نورُ النبوة" وكان في هذه المقولة متأثراً إلى حد كبير بالغزالي[٣٥]. ولذلك خصص فصلاً حاول فيه إثبات أن النبوة هي الطريق الوحيد لمعرفة الفضائل، وأن الأنبياء هم هداة الخلق وأطباء النفوس، ودعاة الله إلى السعادة الدائمة، وأدلاء العباد على سبيل الله، ومرجعوهم إلى الميثاق الأول، مع تصديق أخبارهم بالمعجزة، وعلى رأسهم طبعاً، محمد (ص) الذي اعتبره علةَ النور الآدمي الموجودِ في الإنسان، الذي يمثل بدوره، علة وجود العالم. ومن ثم، فإن النور المحمدي هو علة وجود العالم، وهو "حقيقة الرسالةِ، وسر القرآن.. وسر الإيجاد، ومقتضى الإرادة العلية ومعنى الكون". وهي فكرة كثيراً ما كان ابن الخطيب يرددها في غير ما موضع، وخاصة في أشعاره المولدية، كقوله مثلاً:

....

وعلة هذا الكون أنتَ وكلما... *** أعادَ فأنتَ القصدُ فيهِ وما أبدى

---

[٣١] استنزال اللطف الموجود في أسر الوجود- تحقيق: عبد الرحيم علمي- ص:٢٨٤.

[٣٢] النفح: ٧/٤٠٠.

[٣٣] الاحاطة: ٤/٤١٧.

[٣٤] كما أنه عدهم ضمن طلاب الحق، الدائرين حول هالة نورهن ضمن من يدور". روضة التعريف: ٢/٥٣٣- ٢/٦٣٠.

[٣٥] المنقذ من الضلال- أبو حامد الغزالي- ص:٧٨.

وهل هو إلا مظهر أنتَ سره ليمتاز في الخلق المُكَبّ من الأهدى *** ففي عالم الأسرار ذاتك تجتلي ملامح نور لاح للطور فانهدّا

وفي عالم الحِس اغتديت مبَوّأ *** لتشفي من استشفى وتهدي من استهدى

فما كنتَ لولا أن نبت هداية *** من الله مثل الخلق رسماً و لاحداً(٣٦)

□

□ بيبليوغرافيا

١) القرآن الكريم

٢) الرسالة القشيرية- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري- ط:٢- القاهرة- ١٩٥٩.

٣) علم القلوب- أبو طالب المكي- تحقيق أحمد عبد القادر عطا- القاهرة- لا تاريخ.

٤) اللامعقول وفلسفة الغزالي- محيي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- تونس ١٩٨٨.

٥) المنقذ من الضلال- أبو حامد الغزالي- المكتبة الشعبية- بيروت- لا تاريخ.

٦) الولاية عند محيي الدين بن عربي- د. حامد طاهر- مجلة عيون المقالات- ع ٣- ١٩٨٦.- الدار البيضاء.

٧) بد العارف- عبد الحق بن سبعين- تحقيق: د. جورج كتورة- ص: ١- بيروت- ١٩٧٨.

٨) تاريخ الفلسفة في الإسلام- ت.ج دي بور- نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة- القاهرة- ١٩٧٨.

٩) تاريخ الفلسفة الإسلامية- وضعه بالإنجليزية- د. ماجد فخري- نقله إلى العربية: د. كمال اليازجي- بيروت- ١٩٧٤.

١٠) تاريخ الفكر الأندلسي- أنخل جونثالث بالنثيا- ترجمة: حسين مؤنس- ط: ١٩٥٥.

١١) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها- د. عرفان عبد الحميد فتاح- ط١- بيروت- ١٩٩٣.

١٢) التصوف ولغة الرمز- د. جورج كتورة- مجلة الباحث- ع: ١٧- س:٣- مايو- يونيه- ١٩٨١- بيروت.

١٣) روضة التعريف بالحب الشريف- ابن الخطيب- تحقيق: د. محمد الكتاني- الدار البيضاء- ١٩٧٠.

١٤) الإحاطة في أخبار غرناطة- ابن الخطيب- المجلد الرابع- تحقيق: محمد عبد الله عنان- ط:١- القاهرة- ١٩٧٧.

١٥) شفاء السائل لتهذيب المسائل- ابن خلدون- تعليق وتقديم: محمد بن تاويت الطنجي- اسطانبول- ١٩٥٧.

١٦) ترجمان الأشواق- محيي الدين بن عربي الحاتمي- بيروت- ١٩٦٦.

١٧) ديوان ابن عربي الحاتمي- بولاق- ١٨٥٥.

١٨) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول- الشيخ منصور علي ناصف- مصر- ١٣٥١هـ.

١٩) الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب- عبد العزيز بن عبد الله- تطوان- ١٩٥٣.

٢٠) اصطلاحات الصوفية- كمال الدين عبد الرزاق القاشاني- تحقيق وتعليق: د. محمد كمال إبراهيم جعفر-

(٣٦) ديوان ابن الخطيب- ٣٤٨/١.

القاهرة- ١٩٨١.

٢١) معراج التشوف إلى حقائق التصوف- أحمد بن عجيبة الحسني- تقديم ومراجعة: أحمد بن عجيبة- ط١- تطوان- ١٩٨٢.

٢٢) معجم المصطلحات الصوفية- د. أنور فؤاد أبي خزام- ط١- بيروت- ١٩٩٣.

٢٣) نفح الطيب- أحمد بن محمد المقري التلمساني- تحقيق: د. إحسان عباس- بيروت- ١٩٨٨.

٢٤) شذرات الذهب في أخبار من ذهب- عبد الحي بن العماد- ج: ٦- بيروت- ١٩٧٩.

٢٥) الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام- العباس بن إبراهيم- تحقيق: عبد الوهاب بلمنصور- ج: ٤- الرباط- ١٩٧٦.

٢٦) مقدمة كتاب العبر- ابن خلدون- تحقيق: علي عبد الواحد وافي- القاهرة- ١٩٨١.

٢٧) الخيال والشعر في تصوف الأندلس- د. سليمان العطار- ط١ القاهرة- ١٩٨١.

٢٨) الصيب والجهام والماضي والكهام- ابن الخطيب- تحقيق: د. محمد مفتاح- ط١- الدار البيضاء- ١٩٨٩.

٢٩) رسالة استنزال اللطف الموجود في أسر الوجود- ابن الخطيب- تحقيق: عبد الرحيم علمي- مجلة: المناهل- ع. ٥٣- س: ٢١- دجنبر- ١٩٩٦- الرباط- ٣٠.

30- Ls Rawdat Al Ta`rif Bill Hulb Al charif (le jarkin de la connaissance du Noble Amour) Traité de mystique musulmane sur l'amour de Dieu dedissan Al Din Ibn Al Khatib- présentation générale et analyse de la notion d'amour de Dieu- René péres- Thése de Doctorat de 3`eme cycle- Directeur: Deniel Gimaret- Universté: Lyon II- U. E. R des letteres et civlisation du monde Méditérranéen. 1981.

□□□

عبد القادر الجيلاني
بين الحقيقة التاريخية والأسطورة الأدبية

بقلم البروفسورة جاكلين شابي

ترجمة الدكتور حسن سحلول

إننا نكاد نجهل كل شيء عن عبد القادر الجيلاني، وليس في نيتنا إذ نصرح بهذا، أن نعبث بالمفارقات ولكننا نرغب أن نكشف عن حقيقة ظهرت لنا حين بدأنا نهتم بحياة الشيخ عبد القادر التاريخية في القرن السادس الهجري. إن أي شخص درس الإسلام قد سمع ولا شك بالجيلاني، ولكن الإنسان يميل أحياناً إلى أن يعتبر من باب الحقائق البديهية وقائع لم يقم عليها البرهان بعد. ولكن من واجب المؤرخ أن يلتزم الصرامة والدقة، وأن ينظم المعلومات التاريخية حسب ترتيبها الزمني وأن يضعها في مكانها الصحيح من السياق الاجتماعي والتاريخي الذي وقعت به.

والحال أنه يظهر، فيما يتعلق بعبد القادر، أن قد حدث خلط شديد في العصور التاريخية، وأنه قد نظر بعين واحدة إلى واقع متعدد المظاهر تكونه أحداث تنتمي إلى مستويات مختلفة. فدراسة شخصية الجيلاني باعتبارها شيئاً واحداً أمر يثير مسألة معقدة. فالشيخ عبد القادر هو قبل كل شيء ذلك الفرد الذي قضى معظم حياته في بغداد عاصمة الدولة العباسية المتداعية في القرن السادس الهجري الموافق للقرن الثاني عشر الميلادي. وهو كذلك شيخ طريقة صوفية تعرف باسم القادرية، وما تزال تعيش في أيامنا هذه وتمتد من ماليزيا وحتى شمال إفريقيا.

لقد قلنا شيخ الطريقة ولم نقل مؤسسها ولهذا أهميته. ففي الحقيقة يبدو من باب الشطط، حسب معارفنا اليوم، أن نؤكد أن الجيلاني قد أسس القادرية خلال حياته. ويظهر بالأحرى أن هذه الطريقة لم تظهر إلا بعد وفاته. وسمتا شخصية الجيلاني المزدوجة هاتان، أي شخصيته التاريخية وشخصية مؤسس الطريقة تضطران الباحث الحديث إلى أن يختار بينهما وإلى أن يحدد موضوع دراسته بدقة.

إن دراسة أسطورة شيخ الطريقة من الناحية الاجتماعية والإيديولوجية أمر مشروع كما هو مشروع أن يدرس الشخص نفسه من الناحية التاريخية. وبعد أن يحدث اختيار هذه الدراسة أو تلك ينبغي لنا أن نفصل فصلاً كاملاً بين هذين النوعين قدر الإمكان. وبما أنني اخترت الحديث هنا عن شخصية الجيلاني التاريخية فسأحاول أن أطرح بعيداً كل ما يتعلق بأسطورة شيخ الطريقة، وإلا اختلطت علينا الدروب.

مسألة المراجع

إن أول القضايا وأهمها هي ولاشك تلك التي تتعلق بالمراجع التي يمكن استخدامها ضمن

منظورنا، وعليه فإن أول ما نلاحظه هو أن المراجع المتوافرة لدينا هي كثيرة وشحيحة معاً. فهي كثيرة بخصوص شيخ الطريقة وشحيحة فيما يتعلق بالرجل التاريخي. ويجب أن نضيف إلى هذا أن المعطيات تختلط في أحيان عديدة حتى ليصعب أن نميز منها ما يعود لهذا الجانب أو ذاك من شخصية الجيلاني، وأن المصادر التي تضم معلومات عن شخصية الجيلاني التاريخية هي بطبيعة الحال مصادر من القرن السادس، أي إنها مصادر معاصرة ولكنها على أهميتها ضعيفة العدد.

وسنعود إلى هذه النقطة فيما بعد، وأما المصادر المتأخرة، وهي عديدة، فإنها تنتشر من القرن السابع وحتى عصرنا الحديث. ولكنها، باستثناء عدد ضئيل منها، مشبعة كل الإشباع أو بعضه بما سنسميه بالذهنية الطرقية، وهي ذهنية لا تعنى إلا قليلاً باحترام الموضوعية التاريخية كما نراها في عصرنا.

ولأن هذه المصادر تثير مسألة عامة فإننا سنبدأ بدراستها، ولكن قبل أن نشرع بذلك، فإننا نطرح السؤال التالي: كيف تشكلت ذهنية كهذه ثم تعممت حتى أنها حرفت معطيات عصر بكامله، ولو عن طريق تجميلها؟

من السهل أن نفهم الأمر إذا عرفنا أن الحركة الصوفية قد تطورت على نحو لم يسبق له مثيل إطلاقاً في شتى أنحاء العالم الإسلامي وذلك ابتداء من النصف الثاني من القرن السادس وطوال القرنين اللاحقين. فقد ظهر في تلك الفترة عديد من الطرق الصوفية الإسلامية، ومن أقواها. وأدرك بعضها النجاح وما زال حتى مطلع عصرنا الحديث، حتى إن بعضهم قال فأصاب بأن القرن الثامن هو قرن التصوف في بلاد الإسلام. ولنقارب الصواب مقاربة أكبر نرى أنه يجب القول بأن القرن الثامن هو قرن الطرق الصوفية. وما كان لهذا التطور أن ينجز بدون أن يؤدي إلى نتائج خطيرة في الميدان الإيديولوجي. فالطريقة منظمةٌ وسائل نضالها الأساسية وسائل إيديولوجية، وهي لا تملك وسائل الإكراه المادية لفرض ذاتها، على الأقل علنا. وهكذا ندرك أن للدعاية الهادفة إلى كسب انتساب الأعضاء أو عطائهم دور أساسي في حياة منظمة من هذا الطراز. وأية وسيلة لجذب الأعضاء أو لكسب عطائهم تلجأ إليها طريقة ما أحسن من أن تتخذ لها شيخاً يبلغ من عظمة أفضاله أنها لا تصيب بعد موته مريديه وحسب وإنما تصيب كل من يتشفع به بعد موته بأن يبذل العطاء؟ وعليه فان كتّاب سيرة الجيلاني من أهل الطريقة يقولون بأن أحفاد كل من عاش بقرب الجيلاني أثناء حياته، أو قطع الطريق أمام مدرسته يذهبون مباشرة إلى الجنة، وذلك حتى الجيل السابع منهم. وهكذا فان تطور تقديس شيوخ الطريقة وإسباغ الفضائل جميعها عليهم راح يتعاظم بقدر ما كان يتعاظم عدد الطرق أو تشتد المنافسة بينها.

وإنه لمن نافل القول أن التاريخ الذي يكتب في سياق طريقة يعظم شأنها أو في وسط مشبع بروح الطرق هو تاريخ يقصد منه قبل كل شيء أن يساعد على انتشار الطريقة وينتهي به الأمر إلى أن تكون له معايير في تقييم تاريخية الأحداث بعيدة كل البعد عن معاييرنا نحن. ولكي نأخذ فكرة عن التطور الناجز، يكفي أن نقارن بين كتابين ينتميان لنوع واحد ونقصد كتابين في طبقات الحنابلة، كتب

أولهما في عصر يمكن أن نسميه عصر ما قبل الطرقية بينما أنشىء الآخر في عصرها. فلقد ألف القاضي أبو الحسين ابن أبي يعلى الحنبلي كتاب طبقات الحنابلة في بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي وألف ابن رجب كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، وهو تكملة للكتاب السابق في القرن الثامن/ الرابع عشر. بيد أن الكتابين يشتركان معاً في معالجة مرحلة طولها نصف قرن تقريباً هي الأربعون سنة الأخيرة من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والسنوات العشر الأولى من القرن السادس، وبما أن القاضي أبا الحسين يكتب عن مرحلة يعيشها وابن رجب يكتب عن المرحلة نفسها بعد قرنين من الزمان، فإن المقارنة بين الكتابين مفيدة جداً وتسمح لنا بقياس الطريق الذي قطع بينهما. فنلاحظ مثلاً أن رجلاً يعتبره أبو الحسين تقيا وحسب يصبح في كثير من الأحيان، عند ابن رجب، رجلاً صوفياً من الطبقة الأولى وصاحب كرامات وذا بركة أو يصبح واحداً من الأبدال على قمة هرم الأولياء.

ونحن لا نريد بمثالنا هذا أن نقول ابن رجب كان مؤرخاً بلا ذمة. ولكننا نريد القول بأنه كان متأثراً بعقلية عصره. وكذلك أبو الحسن، فإنه لم يكن بعيداً عن عقلية عصره، أو عن التدين الشعبي، أو عن الإيمان بخوارق الطبيعة الذي ملأ كل القرون الوسطى الإسلامية.

وما نعتقده، ببساطة، هو أن قفزة حقيقية قد وضعت كماً وكيفاً بين زمني الرجلين، وأن معاصري ابن رجب أميل إلى إسباغ صفات فوق إنسانية على مظاهر التقوى والورع الكبيرة، وان هذا الأمر شديد الارتباط بتطور نوع جديد من المنظمات الاجتماعية العقائدية وانتشاره، ونقصد بها الطرق الصوفية. ونحن لا نهدف هنا إلى إقامة الحجة الدامغة في ميدان ما يزال البحث فيه ناشئاً، ولكن أكثر ما نطمح إليه هو أن نظهر بعض الاتجاهات الأساسية فيه. وقد كان يبدو لنا أمراً ذا أهمية أن ندرك خطورة المسألة وقصور أدوات عملنا في هذا الميدان.

وعلينا أن نتساءل الآن كيف تجسد هذا التطور في حالة الجيلاني، وكيف انعكست العقلية الطرقية التي ألمحنا إليها على المراجع المتعلقة به. ولقد ظهر لنا أنه ينبغي أن نحدد كيف ومتى تكونت أسطورة الجيلاني شيخاً للطريقة إذا أردنا أن نحصر حقلاً من المعلومات الموثوقة نسبياً والمتعلقة بشخصية الجيلاني التاريخية.

يبدو أن عملية تقديس الجيلاني قد بدأت عقيب وفاته كما تشير إلى ذلك بعض الملاحظات التي استطعنا جمعها، ويظهر أنها انطلقت من أوساط الشافعيين المتصوفين في نهاية القرن السادس/ الثاني عشر. وقد اتهم ابن تيمية، وكان من النادرين الذين ظلوا يتمتعون ببصيرة ثاقبة بخصوص ما يجري، أوساط الشافعيين هذه بالتلفيق بخصوص ابن مرزوق معاصر الجيلاني. ويظهر أن عدداً كبيراً من أنصار الجيلاني من الجيل الثاني بعد وفاته قد سلك منعطف التصوف في النصف الأول من القرن السابع. وعليه فإنه يسعنا افتراض أن أسباغ سمة القداسة قد تقدم خطوات أكبر. ولاشك في أن المؤرخين البغداديين في ذلك العصر من أمثال ابن النجار كانوا متأثرين بعقلية زمنهم. ولكي ندرك الوضع بدقة أكبر يجب أن نضيف أن الحركة التقليدية عامة، والحنبلية منها على وجه الخصوص،

كانت تتطور على نحو شديد تطوراً يشابه ما لمسناه عند أنصار الجيلاني. وهذا التطور هم تماه وتطابق متزايد مع ممارسات أوساط الصوفيين وايديولوجيتهم. ويبدو كما قلنا أن هذا التطور مرتبط بنمو الطرقية، فممارسات كانت تحرم على نحو قطعي كالرقص والسماع تُقبل الآن قليلاً قليلاً. ومقاومة هذا التطور تضعف مع مرور الأيام، ويبدو أن هذا التطور قد أنجز في القرن الثامن/ الرابع عشر. وعليه فإننا ندرك لماذا يجب أن نستخدم بحذر بالغ أقوال الكتاب المتأخرين عن عصر الجيلاني، وذلك مهما كانت ميولهم، ولقد رأينا مثلاً الهوة التي تفصل ابن رجب الحنبلي عن كاتب من القرن الخامس كابن أبي يعلى. فهو متأثر كثيراً بالأساطير الشائعة في أيامه حول حنابلة القرون الخالية إلا حين يستشهد بنقد لها عن شيوخ ثقة كابن الجوزي أو ابن تيمية. وتعتبر الفقرة التي يخصصها لموت الجيلاني نموذجاً لهذا النوع من الكتابة. فنحن نجد فيها وقائع تاريخية حقيقية مع مجموعة لا تكاد تصدق من أساطير نسجت في وقت متأخر لخدمة دعاية الطريقة القادرية.

وعليه فنحن مرغمون على اللجوء في المقام الأول إلى كتّاب القرن السادس الهجري لنجد أرضاً ثابتة، وفيها يتميز ابن الجوزي الحنبلي البغدادي ممن لم يتأثروا بالعقلية الطرقية.

وقد مات ابن الجوزي بعد ربع قرن من الجيلاني، ولكن فترة ذيوع صيته تتوافق مع فترة شهرة الجيلاني ولأكثر كتبه قيمة كبيرة في دراسة المرحلة عامة والوسط الاجتماعي والإيديولوجية في بغداد على وجه الخصوص. وهو يذكر الجيلاني صراحة في تاريخه المنتظم وقد كتب رسالة هاجم فيها الجيلاني، ولكنها مفقودة على ما يبدو، بيد أن معاصري الجيلاني الآخرين لا يذكرونه باستثناء السمعاني الذي يذكر حوله أشياء لا قيمة لها. ويجب أن نفسر هذا الصمت طبعاً على أنه مؤشر إلى سمعة الجيلاني في أيامه.

وهناك معلومات أخرى يمكن الاستفادة منها كل الاستفادة وهي المتعلقة بشيوخه من الحنابلة. فأبو الحسين ابن أبي يعلى يعطي عنهم في كتاب الطبقات فكرة هي دون ما سيقال عنهم فيما بعد بكثير. بيد أن لوثائق القرن السادس على ثبوتها عيوباً كثيرة. فهي قليلة وتصدر عن عدد محدود جداً من المؤلفين. وابن الجوزي يشغل بينهم مكاناً واسعاً. وهذا يثير شيئاً من الضيق حين نذكر أن الرجل كان يجحف حق خصومه. ومع ذلك فان للمعلومات التي يقدمها ابن الجوزي، بصفته معاصراً للجيلاني، مصداقية تاريخية أكبر بكثير من تلك التي يتمتع بها الكتاب المتأخرون. وعليه فان ألجأنا ضعف المصادر المعاصرة أحياناً إلى كتاب متأخرين من عصر ابن رجب مثلاً، فان كتاب القرن السادس هم مرجعنا في فصل الخلاف.

المرحلة السابقة لظهور الطرق. القرن السادس | الثاني عشر.

١. القاضي أبو الحسين ابن أبي يعلى، توفي عام ٥٢٦/١١٣١م، صاحب كتاب طبقات الحنابلة. عند وفاته كان الجيلاني يبلغ من العمر ستاً وخمسين سنة، وهو يقيم في بغداد منذ ثلاثين عاماً. ولكن الطبقات لا تذكره بين الشيوخ المعاصرين ولا بين تلاميذ شيوخ الجيل السابق. وهذا الصمت

يؤشر إلى الصيت الذي كان الجيلاني قد بلغه آنذاك. ولكن كتاب الطبقات يفيدنا في معرفة عدد كبير ممن يُعتبرون شيوخاً للجيلاني.

٢. **السمعاني**: وتوفي عام ٥٦٢هـ/١١٦٠م في مرو. ويذكر محمد التاذفي في كتاب القلائد أن السمعاني يتحدث عن الجيلاني في كتابه ذيل تاريخ بغداد. والواقع أن ما يذكره الذيل من معلومات يطابق ما يذكره بقية الكتاب المعاصرين للجيلاني، إنه فقيه حنبلي ورجل ورع.

٣. **ابن الجوزي**: وتوفي عام ٥٩٧هـ/١٢٠٠م. وهو أصغر سناً من الجيلاني بكثير. بيد أنه قد ذاع صيته كواعظ وهو حدث شاب. ويمكننا أن نعتبر أن حياة الرجلين متوازية. وليس هناك من ذكر أبداً للجيلاني في كتب ابن الجوزي العامة ككتاب تلبيس إبليس. ويرى عبد الحامد الألوسي في كتابه الصادر في بغداد عام ١٩٦٥ بعنوان مؤلفات ابن الجوزي أن كتاب الرد على الجيلاني ضائع. بيد أن ابن الجوزي يذكر الجيلاني كثيراً في كتابه المنتظم. ولكن من عام ٥٤١هـ/١١٤٦م حسب رواية ابن رجب وابن خلكان مما يشير إلى أن شهرة الجيلاني قد بدأت تتسع. ونشرح صمت ابن الجوزي هذا بتحيزه ضد الجيلاني. ويتضمن المنتظم معلومات بالغة الخطورة تتعلق ببعض شيوخ الجيلاني وخصوصاً حماد الدباس الذي كان شيخه في الزهد على ما يقال. وقبل أن ننتقل للعصر التالي ينبغي أن نشير إلى أن ابن جبير، الرحالة الأندلسي الشهير، وقد كان في بغداد عام ٥٨٠هـ/١١٨٦م، لا يذكر أبداً الجيلاني الذي كان قد توفي قبل عشرين عاماً تقريباً، لاشك أن المسافر العابر لا يستطيع رؤية كل شيء، ولكن ربما كان هناك قرينة يحسن بنا أن لا نغفلها.

ولنذكر أخيراً من هذه المرحلة عبد الغني المقدسي المتوفى عام ٦٠٠ هـ/١٢٠٣م وموفق الدين بن قدامة المتوفى عام ٦٢٠هـ/١٢٢٣م. وقد عرف هذان الجيلاني قبيل موته عام ٥٦١هـ/١١٦٥م حسب رواية ابن رجب. وأن ما يذكره عنهما في كتاب الذيل وعن طريقة حياة الشيخ عبد القادر لأشياء هامة لا تتطابق وما يذكره كتاب الطريقة القادرية. ولكننا لا نجد، وأسفاه، أية إشارة واضحة للجيلاني في كتبهما.

مرحلة الطرق، القرن السابع| الثالث عشر وحتى القرن الثامن| الرابع عشر.

١. **ابن الأثير الشافعي الأشعري**: توفي عام ٦٣٠هـ/١٢٣٣م. يبدو مناصراً للتطور الطارىء على الصوفية ومعارضاً بحزم للحركة التقليدية. فهو يذكر في كتابه الكامل معلومات حول عدد كبير من الأشخاص تناقض ما يذكره عنها ابن الجوزي.

٢. **شهاب الدين السهروردي الشافعي**: توفي عام ٦٣٢هـ/١٢٣٤م. وهو من نظر لانضمام الحركة الصوفية المنظمة في أربطة إلى حياة المجتمع الإيديولوجية الرسمية. وكان بذلك الناطق باسم الخليفة الناصر قبل أن يفقد ثقته. وكان له من العمر نحو عشرين عاماً عند وفاة الجيلاني. ونسبة إليه بدأت تظهر بعض الأساطير المتعلقة بالجيلاني. وهو يذكر الجيلاني اسماً في كتابه عوارف المعارف بخصوص زواج الزاهد.

٣. **ابن النجار الشافعي**: توفي عام ٦٤٣هـ/١٢٤٥م. واحد ممن تابعوا كتاب تاريخ بغداد، ويظهر من النصوص التي نقلتها عنها كتب السير الطرقية أنه قد بدأ يخلط شخصية الجيلاني التاريخية بأسطورة شيخ الطريقة.

٤. **ابن عربي**: المفكر الصوفي الشهير. توفي عام ٦٤٣هـ/١٢١٠م. يذكر الجيلاني نصاً في كتاب الفتوحات المكية ويبدو أنه يحاول أن يشد إليه سمعة الجيلاني التي أصابته بعد وفاته بولي الإسلام. وقد اتهمه ابن تيمية صراحة بالتلفيق في كتابه بغية المرتاد.

٥. **نور الدين الشطنوفي**: القارىء المصري الشافعي، توفي في العصر المملوكي عام ٧١٣هـ/١٣١٤م. صاحب كتاب بهجة الأسرار وهو عن حياة الجيلاني من الطراز الطرقي بكل معنى الكلمة. ولقد نقده بشدة كاتب متأخر هو ابن رجب واتهمه بالتلفيق، وكتاب التاذفي قلائد الجواهر هو تلخيص لكتاب البهجة.

٦. **ابن تيمية الحنبلي**: مات عام ٧٢٨هـ/١٣٢٨م. معاد لكل ما يعتبره بدعة. وهو يذكر الجيلاني كثيراً، وبعض معاصريه من أمثال ابن مرزوق ليهاجم التزوير الذي يلجأ إليه تلامذتهم في أيامه. غير أنه متأثر بعض الشيء بالعقلية الشائعة في أيامه، فنجده مثلاً يلقب الجيلاني بولي الإسلام.

٧. **الذهبي**: توفي عام ٧٤٨هـ/١٣٤٨م. وهو متأثر إلى حد كبير بالأساطير المتناقلة حول الجيلاني.

٨. **ابن كثير**: توفي عام ٧٧٤هـ/١٣٧٣م وهو لا ينجو في كتابه البداية والنهاية دائماً خطأ موافقاً للصوفية الطرقية، وهو يذكر الانتقاد حين يجده.

٩. **ابن رجب**: توفي عام ٧٩٥هـ/١٣٩٢م مؤلف كتاب ذيل على طبقات الحنابلة، ويمكن الاستفادة بشكل عام من كتابه، بيد أنه متأثر بالأساطير الشائعة حول هذا الشخص أو ذاك والتي كان يعتبرها عصره من الوقائع الثابتة. وما يذكره عن حياة الحنابلة اعتباراً من القرن الخامس وحتى منتصف القرن الثامن هو من أهم ما يتوافر لدينا عن تلك المرحلة، ولكن يجب مقارنته دائماً بمصادر أقدم منه.

إن المصادر المتأخرة من هذه الفترة وفيرة، ولكن شخصية الجيلاني التاريخية تختفي فيها خلف شخصية شيخ الطريقة. فهي إذن من مراجع البحث حول الطريقة القادرية وشيخها، ولاتهم الدراسة التي نباشرها هنا.

عبد القادر الجيلاني شخصية تاريخية

بعد أن حاولنا تقييم وسائل البحث ودرجة مصداقيتها، سنحاول الآن أن نحصر شخصية عبد القادر التاريخية. وسيدور البحث بصورة أساسية حول المرحلة البغدادية من حياته. فليس بوسعنا أن نحلم بدراسة المرحلة السابقة لأن مصادر البحث غير موجودة تقريباً، وعليه ستكون ملاحظاتنا إذن سريعة حول هذه الحقبة.

الجيلاني إذن فارسي الأصل حسب جميع المصادر، باستثناء واحد منها يجعله من بلاد ما بين النهرين. من بلاد جيلان على ضفاف نهر الخزر، ونسبته، ونجد فيها اسماً فارسياً، تعارض الرواية التي تجعله من بلاد ما بين النهرين. ويبدو أنه من أسرة حديثة العهد بالإسلام، إن أخذنا بنسبه كما يذكره ابن رجب. فاسم عبد الله الذي يذكر لأول مرة عند الجد السادس كان يمنح عادة للمسلم الجديد. وهكذا فان النسب العلوي مرفوض كذلك. ولم يصلنا شيء موثوق عن طفولة الجيلاني، ويبدو أنه قدم بغداد في نهاية سن المراهقة. وقد كان في بغداد قبل عام ٥٠٠هـ/١١٠٦م بدون شك، لأن جعفر السراج الذي يذكر ابن رجب أنه كان شيخ الجيلاني في الحديث قد توفي في هذه السنة. وربما كان له من العمر آنذاك نحو الثلاثين عاماً لأن ابن الجوزي يذكر أنه ولد عام ٤٧٠هـ/١٠٧٧م.

الوسط البغدادي

كانت بغداد عاصمة الدولة العباسية حين وصلها الجيلاني ما تزال تحت سيطرة السلاجقة، وكانت قد اختلفت عليها أيام الهدوء وأيام الاضطراب. ولكن سياسة الأمر الواقع كانت تسود بين الخليفة صاحب السلطة النظرية والسلطان صاحب السلطة الفعلية منذ تولى الخليفة المستظهر الأمر عام ٤٨٧هـ/١٠٩٤م ووقوع الخلاف في أوساط الأسرة السلطانية (النزاع بين برقيروق ومحمد بن ملك شاه). ولم يكن الأمر كذلك في الميدان الإيديولوجي حيث كان الاضطراب كبيراً. فقد كان النزاع يشق صفوف السنة منذ قرن من الزمان تقريباً بين الأوساط التقليدية من جهة والحركة الأشعرية الناهضة من جهة أخرى. وكانت الأوساط التقليدية تشمل الحنابلة خصوصاً وبعض ممثلي المذاهب الأخرى، بينما كان الحركة الأشعرية تعتمد على قاعدة محلية وأخرى خارج بغداد، فقد كان عدد من الأشاعرة قد جاء بغداد بصحبة وزير السلطان نظام الملك ثم استمرت حركة الهدرة من المدن الخرسانية إلى عاصمة الخلافة طوال المرحلة التي تهمنا هنا. وكان الفقهاء وخصوصاً الشافعيين منهم، والمتصوفون الأشاعرة أو الوعاظ (وكان هؤلاء ذوي ثقافة محدودة) يجدون في بغداد من يعملون في خدمته. فقد كان من عادة كل حزب سياسي أن يلجأ إلى وسائل النضال الإيديولوجي حين لا يلجأ إلى الوسائل الأخرى. وكان كل حزب ينشر دعواه سواء في أماكن التدريس أو في بيوت الخاصة أو في الأمكنة العامة، ولم يكن النشر يتم دائماً عن طريق الفقه أو الكلام- فقد كان هذان الميدانان يحتاجان إلى دراسة واختصاص- وإنما كان يتم كذلك عن طريق الوعظ. وكان هذا الشكل من التعبير الشفهي يتلقى أي مضمون باسم الدين. ولم يكن يستخدم لنقل الفكر وحسب وإنما كان يستخدم على نطاق واسع لبث دعاية مختلف الأحزاب القائمة، والأحزاب في ذلك العصر أحزاب سياسية دينية. ويدين كثير من الأشخاص بشهرتهم للوعظ. ومن هؤلاء الجيلاني كما سنرى، وقد تطورت كثيراً أشكال مكافأة حملة الإيديولوجية هؤلاء. وهذا يستحق وقفة وخصوصاً أن الجيلاني قد استفاد منها كثيراً. فبالإضافة إلى الإثابة بالنقود أو بالأعطيات ظهر ما يمكن أن نسميه بمفرداتنا الحديثة بمراكز الاستقبال، وهي المدارس بالنسبة للفقهاء والأربطة بالنسبة لأشخاص كثيرين لم يكونوا كلهم آذان متصوفة. فتخصص أربطة بغداد باستقبال المتصوفين المعروفين بذلك ظهر فيما بعد في

نهاية القرن السادس/ الثاني عشر. ولم تكن بغداد أول مدينة تظهر فيها مؤسسات من هذا القبيل، فنحن نراها في مدن أخرى منذ وقت سابق. ولكن ما يثير الاهتمام هو الطابع العام الذي تكتسبه هذه المؤسسات قليلاً قليلاً في بغداد. فلقد صار من الذائع أن يكافأ واحد من حملة الإيديولوجية بأن تعهد إليه مدرسة أن كان له نصيب من الفقه وإلا فرباط حتى لو كان مجرد واعظ. وكانت هذه المؤسسات كوقف حقاً لا يجوز التصرف به من بيع أو شراء نظرياً. وبطبيعة الحال، فان هذه القاعدة لم تكن مرعية دائماً. ومع ذلك فان اضطراب شؤون المدرسة النظامية الدائم كان هو الاستثناء كما يبرهن على ذلك جورج مقدسي. فكان القائم على هذه المؤسسات وأفراد أسرته في مأمن من تقلبات الزمان وغوائل الحاجة، ولم يكن ذلك أمراً هيناً في تلك الأيام. وكذلك فان استقلال هذه المؤسسات الاقتصادي نسبياً كان يوفر للقائمين عليها إمكانيات للنضال لا تقارن مع ما كانوا عليه قبل ذلك. وكان الأمر يبلغ أحياناً أنهم يصبحون مجموعات ضغط ومراكز قوى. وهكذا فنحن ندرك كيف أن بغداد لم يكن يؤمها طلاب العلم وحسب وإنما أشخاص يبحثون عن الشهرة وذيوع الصيت.

عبد القادر ومرحلته البغدادية

على الأغلب، ومهما يكن الأمر، فان الجيلاني قد جاء بغداد طالباً للعلم على ما يظهر. وقاسى فيها شظف العيش كما تخبر المصادر الطرقية التي تصفه لنا وهو يأكل الأعشاب البرية. وما تقدمه هذه المصادر على أنه مران صوفي يجب أن يفهم بالأحرى على أنه ضرورة الحاجة. ويتضح من لائحة شيوخه الذين يذكرهم ابن الجوزي وابن رجب أن الجيلاني كان حنبلياً. وإذن فلم يكن له أن ينعم بما كانت المدارس والأربطة تقدمه لنزلائها، فقد كانت جميع هذه المؤسسات قد أنشأها في ذلك الوقت أعوان السلطان، وكانوا خصوماً للحنابلة، ويظهر إذن أن الجيلاني قد عاش حياة طالب فقير، ودرس الحديث والفقه حتى التقى، في تاريخ لا نستطيع تحديده برجل يعتبر شيخه الأكبر في الفقه هو أبو سعد المخرمي الحنبلي المتوفى عام ٥١٣هـ/١١١٩م. فكان لقاء حاسماً. فالمخرمي هذا يعرف بأنه حنبلي أنشأ مدرسة. ومدرسة الفقه هذه كانت تتضمن ككل المؤسسات المماثلة غرفاً يقيم بها الطلبة وكانت تمنحهم معاشاً. وقد أقيمت هذه المدرسة في باب الزج بعد أن عين المخرمي كقاض في هذا الحي عام ٤٩٤هـ/١١٠٠م. ونحن نجهل أأقام الجيلاني في مدرسة شيخه هذه أم لا؟، وأن الخبر الموثوق الوحيد الذي وصلنا عن تلك المرحلة نقله ابن رجب بخصوص ابن المندى الأصفهاني. فهو يروى أن الجيلاني قد استمع إلى الدروس التي ألقاها ابن المندى هذا حين مر ببغداد في بداية القرن السادس/ الثاني عشر. وكل هذا مألوف. ويظهر أن سمعة الجيلاني وله من العمر ثلاثون عاماً كانت معدومة تماماً. ولنذكر مثلاً أن أبا الحسين لا يذكره بين تلاميذ المخرمي في كتابه طبقات الحنابلة وأن الروايات التي تجعل المخرمي ينقل إلى الجيلاني خرقة التصوف أوهام وأباطيل. فالمخرمي. حسب معاصريه حنبلي ككثيرين غيره وليس ها هنا بنقل الخرقة. ومات المخرمي عام ٥١٣هـ/١١٢٠، وكان قد عزل من الإفتاء قبل عامين من ذلك. واتهم بأنه اختلس شيئاً من أموال تعود لأوقاف الأضرحة، وغرم بها. ونحن نجهل ما آلت إليه المدرسة بعد موت صاحبها. ويقول ابن الجوزي بأن

إدارتها قد عهدت للجيلاني، ولكنه لا يذكر تاريخاً. وهذا أمر ثابت، فمدرسة شيخه ستصبح له ولأحفاده. ولكنه يبدو مستبعداً أن تعهد إليه في ذلك العهد وهو مغمور الشان تماماً أو يكاد. ويبدو أقرب إلى العقل أن نلتزم هنا بما يذكره مؤرخوه الطرقيون نقلاً عن ابنه عبد الوهاب. وهو يذكر أن أباه لم يدرس الفقه إلا اعتباراً من ٥٢٨هـ/١١٣٣م أي بعد بضعة سنين من اشتهاره كواعظ. وتبقى السنوات التي تفصل بين موت المخرمي وظهور الجيلاني كواعظ عام ٥٢١هـ/١١٢٧م سنوات يحيطها الغموض ولا يسعنا إلا أن ننشئ فرضيات بخصوصها. والجيلاني لا يفقد أكبر شيوخه في الفقه، وربما عونه على الحياة المخرمي وحسب وإنما اثنين من شيوخه الحنابلة الخطرين ونقصد أبا الخطاب الكلوذاني وتوفي عام ٥١٠هـ/١١١٦م. وأما الثاني فهو الشيخ الرهيب ابن عقيل الذي مات عام ٥١٣هـ/١١١٩م. لقد أذنت لحظة التحول في تاريخ الجيلاني ولاشك، ونرى أن علاقاته المحتملة مع حماد الدباس البغدادي المعروف والمشهور بالمعجزات قد نشأت خلال هذه السنوات. وحجتنا أن ابن الجوزي حين يهاجم حماداً بقوة وشراسة فانه يستند إلى ابن عقيل. ويبدو من المستبعد أن يخالط الجيلاني، وهو تلميذ ابن عقيل، إن صح أنه طلب العلم على يديه، شخصاً كحماد دون أن يثير غضب شيخه عليه. والمصادر الطرقية، من جهة أخرى، تعزز من هذه الفرضية حين تذكر أن أتباع الدباس قالوا له حين انضم إليهم: ماذا تفعل هنا يا فقيه؟ والإشارة صائبة. فكثير من متصوفي ذلك العصر كانوا يجهلون الفقه تماماً. وكان الدباس واعظاً وصانع أعاجيب ومبرىء أمراض ومفسر أحلام معاً. وكان ذا صيت واسع يجعله مصدر رزق لعدد كبير من أعوانه كما يذكر ابن الجوزي. وإذن يعقل أن نفترض أن الجيلاني قد تقرب من الدباس بعد أن أمن غضب شيوخه واستنكارهم. وحماد الدباس الذي يترزق بسمعته كصاحب أعاجيب يمثل في تاريخ التصوف الحلقة التي تتوسط بين الزاهد المنعزل الذي يعيش بفضل سمعته كناسك ولكنه بدون أتباع وبين رجل الطريقة المنخرط في رباط. بيد أنه لو قبلنا بأن علاقات قد قامت بين الدباس والجيلاني، فنحن لا نقبل بطبيعة الحال الأساطير الكثيرة الخارقة للطبيعة التي نسجت حول هذه العلاقات.

مرحلة الشهرة ٥٢١هـ/١١٢٧م- ٥٦١هـ/١١٦٥م

إن أول إشارة تاريخية أكيدة بخصوص الجيلاني نجدها عام ٥٢١هـ/١١٢٧م، وهي تعود إلى ما سنطلق عليه بداية مرحلة ذيوع صيته. هذه المرحلة تمتد خلال أربعين عاماً وللجيلاني في بدايتها خمسين عاماً وواحداً وتسعين عاماً في خاتمتها. لقد أصابه النجاح وقد تقدم في العمر، ولكن ذلك لم يكن أمراً نادراً في تلك الأيام. وكان نجاح ابن الجوزي الباكر، إذ كان له عشرون عاماً تقريباً، هو الأمر النادر. وقد بلغ الجيلاني الشهرة، مثل كثير من معاصريه، عن طريق الوعظ. وقد اختار معسكره واعترف معسكره به فظهر كحامل لواء الحركة الحنبلية التقليدية معارضاً أبا الفتوح الاسفرائيني صاحب رباط أرجوان الأشعري، وكانت أقواله قد أثارت جدلاً كبيراً في بغداد ذلك العام. ويذكر ابن الجوزي فيقول: وظهر عبد القادر واتخذ مجلساً في الحلبة، والتم إليه أهل السنة فغلبوا بفضله.. والحلبة هذه مكان مكشوف كان من عادة الوعاظ أن يجتمعوا فيه. ولنذكر أن الشيخ العلوي

الخراساني أستاذ ابن الجوزي قد ودع أهل بغداد فيها، كما يذكر ابن الجوزي في كتابه المنتظم: وقام مودعاً أهل بغداد قرب الحائط (ويقصد به السور الذي كان المستظهر قد رفعه عام ٤٤٨هـ/١٠٩٥) الملاصق للرباط الموجود بطرف حي الحلبة. وإذن فالأمر كما يلي بخصوص الجيلاني: يظهر الجيلاني، وهو نكرة بعد، كواعظ مجاني في لحظة دقيقة من الصراع الدائر بين الحركة التقليدية والحركة الأشعرية وهو لا يحتاج لرخصة لأنه كان يعظ في مكان عام ولأن مهنة الواعظ لم تكن قد نظمت بعد كما ستصير عليه الحال حين يسعى الخلفاء بعد أن استتب لهم الأمر اعتباراً من ٥٤٥هـ/١١٥٢م إلى ضبط التعبير الإيديولوجي. ويلاقي الواعظ الناشئ نجاحاً كبيراً. وهذا أيضاً لم يكن أمراً نادراً. فقد رأينا أن الوعظ قد شهر كثيراً من الناس. وليس من حاجة إطلاقاً لتفسير هذا النجاح السريع بقدرات صوفية غير عادية، كما لجئ إلى ذلك فيما بعد. ولا تتوافر لدينا أية معلومات عن حياة الجيلاني خلال السنوات اللاحقة. ولكننا نستطيع أن نفترض أنه تابع نشاطه كواعظ، كما تشير إلى ذلك المصادر الطرقية نقلا عن ابنه عبد الوهاب. ويحصل الجيلاني حوالي عام ٥٢٨هـ/١١٣٢م، إن صدقنا هذه المصادر، على إدارة مدرسة شيخه السابق أبي سعيد المخرمي، وذلك بفضل سمعته تلك ولا شك. ولقد رأينا أن كثيراً من الأربطة كانت تعهد إلى وعاظ لا ثقافة فقهية عندهم. فإذن ليس في كل هذا ما يثير العجب. ولكن من أين جاءت المبادرة؟

والجواب سهل. فالمعسكر التقليدي كان يعرف كذلك كيف يثيب مناصريه. فابن الأثير يكتب بخصوص العلوي الواعظ شيخ ابن الجوزي وكان يجلس للوعظ في مسجد القصر، وفي المدرسة الناجية وفي رباط السعادات فبعد صيته عند الحنابلة وصار ذا غنى لأنه وافقهم.

وقد نجد في الحادثة التالية ما يسمح لنا بمعرفة من مدّ يد العون للجيلاني. فابن رجب يذكر أن الجيلاني قد أمّ الناس في صلاتهم على روح الفقيه الحنبلي عبد الواحد بن شنيف، وكان ثرياً ذا نفوذ. وهذه أول مرة يذكر فيها أن الجيلاني قد فعل ذلك ويفخر ابن الجوزي بان ابن شنيف كان حاضراً حين قام لأول مرة واعظاً في جامع المنصور عام ٥٢٧هـ/١١٣٢م. وكان ابن شنيف كاتباً في مصلحة التركات ولنا أن نتساءل إن لم يكن الجيلاني قد حصل على إدارة مدرسة شيخه عن طريقه. ومهما يكن الأمر، فان ارتقاء الجيلاني قد حصل على إدارة مدرسة شيخه عن طريقه. ومهما يكن الأمر، فان ارتقاء الجيلاني من واعظ إلى مدير مدرسة حتى مماته يعني أنه يبدأ مرحلة جديدة في حياته. وتشير إلى أنه ارتفع شأنه في المجتمع وإلى أن سمعته قد استقرت. ولكن هذا الارتقاء يثبت سياق حياته حتى موته. فسيظل الجيلاني حتى وفاته عام ٥٦١هـ/١١٦٥م واعظاً يؤم الناس مجالسه ومدرساً للفقه الحنبلي كما يشير إلى ذلك ابن الجوزي في الفقرة التي يخصصها له. ويعزز هذا خبر لا نرى ما يدفع للشك به يرويه ابن رجب عن موفق الدين بن قدامة وعن ابن عمه عبد الغني. فقد أقام هذان في مدرسة الجيلاني قبل شهر من وفاته، وكانا يدرسان الفقه مرتين كل يوم. وكان موفق الدين يدرس كتاب الخرقي بينما كان عبد الغني يدرس كتاب الهداية. ويذكر الأمر نفسه الخبر المنسوب إلى عبد الوهاب ابن الشيخ الجيلاني. فهو يقول: كان والدي يجلس ثلاث مرات في

الأسبوع. فكان يقصد المدرسة صباح الجمعة ومساء الثلاثاء. وأما صباح الأحد فكان يجلس في الرباط (ويقصد المكان المكشوف من الحلبة، لأن الجيلاني لم يتسلم رباطاً أبداً، كما سنرى فيما بعد). وقد ظل هذا ديدنه طوال أربعين عاماً من عام ٥٢١هـ، وحتى ٥٦١هـ. وقد علم الفقه وأفتى طوال ثلاثة وثلاثين عاماً من سنة ٥٢٨هـ وحتى موته. وكان يساعده قارئان وأحياناً ثلاثة خلال جلسات الوعظ. وكان يرتل القرآن ترتيلا ولا يلجأ للتجويد. وهكذا نلاحظ أن الحقيقة بعيدة عن الصورة التي يقترحها مؤرخو سيرته الطرقيون، والذين لا يعبؤون بالتناقضات والذين يصورون الجيلاني على أنه شيخ رباط ذو أعوان يصعب إحصاؤهم يقودون جيشاً من الأنصار الذين ينشرون تعاليمه في شتى بقاع العالم. وقد عاش الجيلاني وأهله من أملاك وقف المدرسة ولا يسعنا الشك في هذا الوقف ولا في أهميته. ويظهر أن هذا الوقف قد أثار حسد ابن الجوزي نفسه. ويذكر ابن رجب حادثة وقعت بعد موت الجيلاني مفادها أن ابن الجوزي انتزع إدارة المدرسة من أولاد عبد القادر عندما ارتقى ابن يونس الوزارة، وكان يبغض أسرة الجيلاني، ولكن ابن الجوزي أرغم على إعادتها لهم عام ٥٩٠هـ/١١٩٣م اثر تغير الأوضاع. وكان ذلك أمراً شائعاً في تلك الأيام. واتهم حفيد الجيلاني عبد السلام ابن الجوزي بأنه أنفق عائدات المدرسة على شؤونه الخاصة. ونحن لا نعرف إلا القليل عن حياة الشيخ عبد القادر طوال الخمس عشرة سنة التي أعقبت تسلمه لإدارة مدرسة المخرمي. ويظهر أنه قام بتوسيع المؤسسة واصلاحها بفضل مساعدة مناصريه واعطياتهم. وقد نسجت حول هذا أساطير كثيرة على دأب الطرق. ولكننا نجد عند ابن الجوزي الخبر الوحيد الذي يخص هذه المرحلة، ويتعلق بسنة ٥٣٤هـ/١١٣٩م ومفاده أن رجلاً صالحاً من حي باب الارج مات، فاجتمع الناس للصلاة عليه في مدرسة عبد القادر. وحين هموا بغسله عطس فإذا هو حي. وكان آخر قد مات في الوقت نفسه فصلى عليه الذين جاؤوا من أجل الأول. إن هذه الحادثة الصغيرة تشير إلى استمرار حياة الجيلاني على ما رأينا، وإلى انتشار صيته في حي باب الأرج حيث كان يسكن، إن لم يكن في بغداد كلها.

ويظهر أن حياة الجيلاني ومحيطها ظلا على ما هما عليه حتى وفاته دون تغيير يذكر. ولكننا نلاحظ أن شهرته قد اتسعت من عام ٥٤١هـ/١١٤٦م إن أخذنا بما يقوله ابن الجوزي وابن رجب وابن خلكان. وهذا التطور يماشي تعزز سلطة الخليفة المتزايد وتزايد محاولاته للسيطرة على أدواتها وخصوصاً الإيديولوجية منها. وإذن فان ما يشغلنا الآن هو مسألة العلاقة بين الجيلاني وبين السلطة السياسية في عصره.

والأخبار الموثوقة المتوافرة بين يدينا لا تطابق هنا كذلك الصورة الشائعة عن الجيلاني كمعارض سياسي. فقد استدعي الجيلاني للمرة الأولى على ما يبدو إلى مسجد القصر لاقامة الصلاة على الميت عام ٥٤١هـ/١١٤٦م في شهر ربيع الثاني. وكان ذلك على روح شخص معروف هو عبد الله بن علي القارىء الأديب النحوي الحنبلي وحفيد الحنبلي الشهير أبي منصور الخياط الذي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس/ القرن الحادي عشر. ولهذا الأمر معناه في تلك الأيام. فمسجد

القصر موجود داخل أسوار القصر، أي أنه لابد من رضى الخليفة لدخوله، وسنرى الخليفة فيما بعد يمنع الفقيه الشافعي يوسف الدمشقي من دخول المسجد. وكان يوسف هذا شيخاً في المدرسة النظامية عينه فيها السلطان بغير رضى الخليفة. وسيظهر الأمر بوضوح أكثر كتكريم للجيلاني حين نصف الجو السياسي آنذاك. فلقد ارتقى المقتفي الخلافة عام ٥٣٠هـ/١١٣٥م بعد عزل الراشد وخلعه، مما جعله تابعاً إلى درجة عالية للسلطان ولوزيره الجديد علي بن طراد. ولكنه سيسعى منذ ذلك إلى التخلص من هؤلاء الذين ساعدوه وهم يطمعون بأنه سيكون العوبة بين أيديهم، وسيلجأ من أجل ذلك إلى شتى الوسائل. وإذا كانت الوسائل المادية للضغط ما تزال تنقصه فان المقتفي يلجأ إلى وسائل الصراع العقائدي. فهو يأذن مثلاً لابن العبادي الواعظ الشافعي الأشعري بالوعظ في مسجد القصر عام ٥٤١هـ/١١٤٦م ويقره في ذلك رغم ضغوط الغزنوي الواعظ الذي كان يخطب في المسجد نفسه، ويشكل قوة حقيقية في بغداد آنذاك. ولكنه كان من جماعة السلطان. أي أن الخليفة لعجزه الحالي عن مجابهة الغزنوي يثير عليه من يتصدى له. وعليه فان وجود الجيلاني الذي ينتمي لحزب ديني يناصر الخليفة وفي قصر الخليفة وفي مناسبة رسمية لا يفسر إلا على أنه دليل على حظوة عند الخليفة. وهذا جزء من خطة كان الخليفة يتبعها لاضعاف السلطان ولاستعادة سلطته. ولنذكر كذلك بأن الخليفة سيستوزر ابن هبيرة في السنة التالية وكان معروفاً بأنه من الحزب التقليدي. بل وثمة أكثر من ذلك، فلو ذكرنا كيف عامل الخليفة ووزيره حملة الإيديولوجية من أنصار السلطان حين سنحت لهما الفرصة لأدركنا أنه من المشكوك به أن يكون الجيلاني معارضاً نشيطاً لسلطتهما آنذاك ولظهر عكس ذلك تماماً، وإن الجيلاني قد ناصر خطة الخليفة كأغلب أعضاء الحزب التقليدي. ولنأخذ على سبيل المثال قضية ابن المخرم التي يذكرها المؤرخون الطرقيون لدعم مزاعمهم بمعارضة الجيلاني للخليفة. ونجد في كتاب القلائد ما مفاده كان الجيلاني يوبخ من عين الرجال الظالمين. وحين عين المقتفي القاضي ابن المخرم وكان ظالماً، قال وقد اعتلى المنبر: لقد أذللت أعناق المسلمين لأنكر المظالم. ماذا تقول غدا لرب العالمين؟ فأجهش الخليفة بالبكاء وعزل القاضي لتوه. والحقيقة أن هذا الشخص قد عينه المقتضي قاضياً ومنحه صلاحيات واسعة. ويظهر أن الغاية الحقيقية من ذلك كانت محاربة أبي القاسم الزيني قاضي القضاة وآخر ممثل لحزب الوزير. ويروي ابن الجوزي أن ابن المخرم كان رجلاً لا ضمير له ولا تهمه الوسائل لبلوغ غايته، وكان يركض وراء الثروة وعرف عنه أنه يرتشي. ولكن المقتفي أبقاه في منصبه لأنه كان يولي النتائج عناية أكثر مما يولي الاستقامة وكان شديد الإخلاص للنظام. ولم يعزل من منصبه إلا في أيام المستنجد خليفة المقتفي.

وتظهر لنا في مناسبتين طبيعة علاقة الجيلاني بسلطة شديدة الاهتمام بفرض رقابتها الإيديولوجية التي سبق لها أدواتها. فقد توفي المحدث الشهير عبد الأول بن عيسى أبي الوقت في بغداد عام ٥٥٣هـ/١١٥٨م وكان قد جاءها من هراة من عام ٥٥٢هـ/١١٥٧م. وكانت بغداد بأكملها تؤم مجلسه حين كان يحدث نقلاً عن صحيحي البخاري ومسلم. فأم الجيلاني الناس في صلاتهم على روحه في مسجد القصر. وأهمية هذه الحادثة أكبر من تلك التي ذكرناها سابقاً. فمن الناحية السياسية

نحن الآن في زمن تخلص فيه الخليفة من كل قيد أو وصاية بعد أن عاقب خصومه بشدة بالغة، وكان بينهم أشخاص بلغوا من الشأن مبلغاً لم يبلغه الجيلاني قط. فإن عهد إلى الجيلاني بصلاة بالغة الأهمية كهذه فذلك لشهرته ولرضى الخليفة عنه. وهذه الحظوة التي ظهرت مرتين على الأقل أيام المقتفي لن يفقدها الجيلاني بعد عام ٥٥٥هـ/١١٦٠م، فقد خلع المستنجد الأثواب وبذل العطايا حسب العادة بعد انقضاء شهر الحداد على أبيه. وكان ابن الجوزي من بين من أصابتهم عطايا الخليفة. وهو يذكر من غمره شرف الخليفة، ويسمي الجيلاني في رأس لائحته. ونحن لا نملك أية معلومات موثوقة حول المرحلة التالية باستثناء الرواية التي أشرنا إليها والتي تذكر أن الجيلاني يستمر في التدريس والإفتاء حتى آخر أيامه. ويبدو أن الجيلاني قد بلغ قمة الشهرة ولاشك عام ٥٥٥هـ/١١٦٠م، وذلك في جميع الميادين. وحظوته عند الخليفة الجديد هي تتويج لحياته وبرهان على انطوائه الإيجابي للمجتمع القائم تحت سلطة الخليفة. ونريد أن نختتم مقالتنا أن نشير إلى مجموعتين من الملاحظات، تتعلق الأولى بأسطورة ما تزال قائمة لا تجعل من الجيلاني مديراً لمدرسة وحسب وإنما صاحباً لرباط كذلك، وتتعلق الأخرى بعلاقة الفقيه الحنبلي بالتصوف.

أسطورة الجيلاني صاحب رباط

فحول هذه النقطة، نحن نرى أن الجيلاني لم يكن أبداً صاحب رباط وإن كان صاحب مدرسة. فلو كان الأمر غير ذلك لوافق أحسن الموافقة ما نسب إليه بعد موته كصاحب طريقة. وهذا الرباط المزعوم يثير الحيرة منذ الوهلة الأولى. فنحن لا نجد في تاريخ ذلك العصر أية إشارة لموقع هذا الرباط أو لتاريخ تأسيسه أو للتنازل عنه. ودراسة مصطفى جواد الهامة الحديثة حول أربطة بغداد لا تشير أبداً، على سعة مصادرها، إلى رباط ربما أداره الجيلاني. ويظهر أن نحل رباط للشيخ الجيلاني يعتمد على المعطيات التالية. فابن الأثير مؤرخ القرن السابع الهجري الثالث عشر ينسب إلى الجيلاني إدارة مدرسة ورباط في الفقرة التي يخصصها لـه. ولقد رأينا أنه لا يمكننا الثقة بابن الأثير حول موضوعنا. ويذكر ابن رجب من القرن الثامن/ الرابع عشر في ذيله مرات عديدة رباط الجيلاني، ولقد رأينا أنه يتأثر بالعقلية الطرقية. ويبدو أن اختلاطاً قد وقع بخصوص هذا الرباط المزعوم، فقد وُجد بدون شك رباط في باب الحلبة بالقرب من سور المستظهر، وفي المكان نفسه الذي كان يجلس فيه الجيلاني للوعظ. ولكنه وجد قبل أن يبدأ الجيلاني جلساته. فابن الجوزي يذكره في عام ٥٢٠هـ/١١٢٦م ولأننا لا نعرف عن مؤسسه شيئاً ولا عن المستفيد منه، ولا عن نشاطه، فهل نحن واثقون بأنه كان رباطاً للمتصوفين؟ إن قصة كلمة رباط وتاريخها لم يكتبا بعد، فهل نحن واثقون بأن هذه الكلمة لا تعني شيئاً آخر غير ما نتصوره؟ وثمة خلط آخر ينتج عن ابن رجب. فهو يذكر أن سعد بن مرزوق أقام في رباط الشيخ عبد القادر حين قدم بغداد عام ٥٦٤هـ/١١٦٨م لدراسة الفقه فيها. ويبدو أن ابن رجب لا يعني حقاً رباط الجيلاني الذي لم يوجد قط وإنما هو رباط أسسه واحد من أتباعه الحنابلة وهو أبو الثناء محمود النعال، وكان موقعه في حي باب الارج كمدرسة الجيلاني، وكان يسكنه فقهاء الحنابلة الذين جاؤوا بغداد للعلم وللإقامة. وليس في هذا ما يثير الاستغراب. فرباط

النعال، وهو من أول الأربطة الحنبلية، كان يقوم بنفس الوظائف التي كانت تقوم بها أربطة الحزب الآخر المعادي. فرباط أبي سعد مثلاً كان يستقبل باستمرار فقهاء ووعاظاً خراسانيين أثناء مرورهم ببغداد. وكذلك فنحن نستطيع أن نتتبع آثار مدرسة الجيلاني وانتقالها في ذريته حتى أواسط القرن السابع/ الثالث عشر، وكان على رأسها آنذاك حفيده عبد الرزاق، ولكن لا نجد أحداً يذكر انتقال رباط في ورثته. وعليه فإننا نستطيع أن نجزم بعدم وجود رباط أداره عبد القادر، ولكن هذا لا يعني أن رباطاً قادرياً لم يوجد فيما بعد.

عبد القادر الجيلاني والتصوف

إن آخر مسألة نثيرها هنا تخص علاقة الجيلاني بالتصوف. فمؤرخو حياته الطرقيون والمراجع القريبة من القادرية تؤكد أن معاصري الجيلاني كانوا يقدسونه بصفته صوفياً وولياً للإسلام، ويزورونه، وينذرون له، وأنه كان ذا كرامات وأتباع مريدين لا يحصى عددهم، وأحوال اختص بها. وبمعنى آخر، فقد كان صاحب معجزات يحسن استغلالها، وصاحب طريقة صوفية يضاهي أشباهه من حيث درجة التصوف ومن حيث كثرة الأتباع. ولقد رأينا أن الوقائع التاريخية الثابتة لا تعزز هذه المزاعم، فابن الجوزي، وهو مرجعنا الأول بصفته معاصراً للجيلاني، يذكر هذا الأخير على أنه واعظ مشهور وفقيه حنبلي معروف بزهده. وليس في هذا ما يثير العجب من رجل ينتمي للحركة التقليدية. وكثير من رجال هذا الوسط كانوا يوصفون بالزهد لورعهم ولقيامهم بالنوافل. ولكنه لا يذكر الجيلاني أبداً بصفته صاحب كرامات أو معجزات، بل وهو لا يذكر أبداً ما تذكره المصادر المتأخرة من علاقة الجيلاني وحماد الدباس مما يثير التساؤل حول حقيقة هذه العلاقات. ونحن واثقون أنه لو عرف الجيلاني حقاً بذلك لما لزم ابن الجوزي الصمت حوله وكان خصماً له، كما أنه لم يلزم الصمت حول الدباس أو حول كثير من معاصريه. ويظهر أن علاقة الجيلاني بالتصوف هي من باب العلاقة الفكرية أكثر منها من باب السلوك اليومي، وإنها لم تتصف بالتطرف على أية حال. ورد ابن الجوزي على الجيلاني يتعلق على الأغلب بالنقاش الإيديولوجي فان كانت علاقة الجيلاني بالتصوف هي ما شرحناه، فإننا سنجد صياغتها في كتابيه الهامين اللذين وصلا إلينا: "الغنية لطالب طريق الحق"، والكتيب الذي يذم مواعظه بعنوان "فتوح الغيب"، وليس من شك على ما يبدو حول صحة هذا الكتيب الذي جمع مادته ابن الجيلاني عبد الرزاق، لأن ابن تيمية نفسه قد قام بشرحه. وبطبيعة الحال، فإننا لن نستطيع أن نخصص لعلاقة الجيلاني بالتصوف، في دراسة كهذه، كل ما تحتاج إليه من شروح طويلة، ولكننا نستطيع أن نصوغ بعض الملاحظات وأن نشير إلى ما يجمع فكر الجيلاني بمستقبل التصوف الطرقي.

فبينما كانت الحركة الصوفية تتسع بنشاط وتتهيأ بفضل تشكلها في طرق لأن تزيد من نموها كانت أفكار الجيلاني تتفق بدون أي شك مع اتجاه التطور هذا، بل ونستطيع أن نقول أنه كان واحداً من أهم من توسط في القرن السادس/ الثاني عشر بين الحركة الصوفية والحركة التقليدية التي كان

ينتمي إليها، وأنه كان ممن بفضلهم تبنت الحركة التقليدية خلال القرنين اللاحقين منعطف الطرقية. إن الجيلاني ولاشك تبنى موقفاً غير واضح وكان متحفظاً حول بعض المسائل الحساسة كتحليل الرقص والسماع أو تحريمهما، ولكن هذا الأمر يتعلق بالمظاهر الخارجية ومن ثم ليس بذي أهمية تذكر. ولكن الجديد الذي يمس جوهر المسألة هو ابن الجيلاني ينظر بعين العطف للمتصوفة على أنهم هيئة اجتماعية ودينية مستقلة. فالمؤلفات التقليدية، حتى ذلك الوقت، لم تكن تنظر إلى هذه الفئة من المؤمنين المتصوفين على أنهم طائفة خاصة وكان لهم وضع المسلم العادي بصفة عامة سواء أكان رجلاً من أهل السوق أم من الخاصة أم من العلماء. ولم يكن التصوف ليناقش فيها على نحو خاص إلا في القسم المتعلق بشذوذه وباتجاهاته المستنكرة وذلك تحت عنوان البدع. ولكن كتاب "الغنية" يعالج المريدين المتصوفين أو شيوخهم على انفراد، ويطبق عليهم معايير خاصة مختلفة عما ينطبق على غيرهم. فهو لا يقبل مثلاً أن يعيش المتصوفون من تصوفهم وحسب كما يعيش غيرهم من وسائل الكسب الأخرى، ولكنه يبيح لهم السؤال في ظروف خاصة في حين أنه يحرمه قطعاً على عامة المؤمنين. وهكذا فليس للمتصوفين ميزات في الميدان العقائدي وحسب وإنما لهم ميزات اجتماعية واقتصادية تتعلق بوسائل العيش. وكان لهذا نتائج بعيدة.

فإنه من الواضح أن الحركة الصوفية الطرقية ما كان لها أن تظهر ثم تتطور وتدوم لولا هذه الميزات الاقتصادية ضبطاً. وكان هذا منعطفاً كبيراً. ولنذكر أن الحركة التقليدية كانت تأبى أن يعيش المؤمن، زاهداً كان أو لا من راتب ما، حتى لو كان راتب معلم، وإنها كانت ترى أن على كل مؤمن أن يمارس حرفة يدوية أو مهنة في السوق. وكان السوق آنئذ مكاناً تظهر فيه الفضيلة. ولكن السوق سيكون بالنسبة للجيلاني ومعاصريه مكاناً للفساد. وكان أهل الكسب يشغلون أدنى الدرجات وأحطها.

إن الجيلاني لا يتحدث عن مؤسسة الرباط في الغنية، ولا يشير إليه إلا ليذكر أنه لن يصف عادات المتصوفين المقيمين به. ونستطيع أن نشرح تحفظ الجيلاني هذا بأن تطور الحركة الصوفية لم يكن قد اكتمل بعد، وبأن الحركة التقليدية التي كان ينتمي إليها كانت تتحفظ أمام هذا الطراز الجديد من الحياة. ولنذكر أن أول رباط حنبلي ظهر في النصف الثاني من القرن السادس/ الثاني عشر. أي أن الأمر كان في مرحلة التجريب ونادراً في زمن الجيلاني. ولن تتخصص الأربطة على نحو نهائي بالمتصوفة إلا في وقت متأخر يبدأ مع خلافة الناصر. إن الجيلاني ولاشك واحد ممن قطعوا خطوة حاسمة لاقامة وضع خاص بالمتصوفين في الميدان الفكري. وأما أنه لم يذكر ما هي الأشكال التي ستظهر فيها أفكاره فهو أمر ليس بذي شأن، لأن الأجيال التالية ستتكفل بذلك طوال القرن السابع/ الثالث عشر.

وهكذا يظهر عبد القادر الجيلاني الذي عزمنا على دراسة شخصيته التاريخية بعيداً عما يصوره المؤرخون الطرقيون كشيخ للطريقة، وهو أمر صحبه بعد وفاته. وإن لم يكن للجيلاني علاقة بشيخ طريقة كثير الأتباع، أو بصاحب معجزات يرتجف أمامها الخليفة، فانه يظهر رجلاً ينتمي إلى عصره كل الانتماء. ولم يكن نجاحه المتأخر قائماً على التصوف وإنما كان بفضل استخدامه بفطنة لا تضل

ما كان يُشهر في أيامه إلا وهو الوعظ. وقد عرف كيف يقوي من نجاحه دون أن يكف عن الوعظ بأن أصبح مديراً لمدرسة ثم شيخاً في الفقه، وهو منصب ثابت ويدر عليه مالاً كثيراً ظل عليه حتى آخر أيامه.

وأما على الصعيد السياسي فقد ارتبط بالحركة التقليدية منذ ذاع صيته، فتبنى مواقفها كواعظ في وقت عصيب وظل على ذلك حتى وفاته. وكانت تلك الحركة الدينية السياسية نصير الخلافة، فساهم الجيلاني في إحياء سلطة الخليفة وتعزيزها معاً. ولم يكن أبداً معارضاً للخليفة بعكس ما تدعيه المصادر الطرقية، بل كان صاحب حظوة عنده بصفته من صناع الإيديولوجية. ويمثل الجيلاني إذن على المستوى التاريخي رجلاً مندمجاً في عصره عرف كيف يقتنص فرص النجاح. ولكن شهرته اللاحقة لا تقوم على هذا طبعاً.

فإن كان نجاح الجيلاني في القرن السادس/ الثاني عشر نجاحاً مثالياً، فإن نجاحاً أكبر وأعظم ينتظر المفكر الذي ينشىء نظاماً خاصاً بالمتصوفة سواء على المستوى الفكري أو في ميدان ظروف المعيشة، ونجاحه بعد موته يدعيه متصوفو الحركة التقليدية كما يدعيه الشافعيون،/ حتى إن بعضهم يجعل منه أمام الشافعيين والحنابلة في عصره ببغداد. ولا يعود هذا النجاح إلى أن أفكاره قد رافقت واحداً من اتجاهات عصره الكبرى في الحقل الاجتماعي والإيديولوجي وحسب وإنما يعود كذلك إلى أن هذا الاتجاه قد نجح على شكل حركة طرقية خلال العصور اللاحقة. فكان من الطبيعي إذن أن يقر هذا الاتجاه بفضل الجيلاني كواحد ممن مهدوا له الطريق، وأن يبني له تلك الشهرة الواسعة التي عرف بها بعد موته. أن توافق أفكار الجيلاني هذا مع منحى في التطور كان يبشر بالحركة الطرقية القادمة لم يجعل من الجيلاني شخصية هامة ومعبرة عن عصره وحسب وإنما جعل منه كذلك واحداً من أكبر رواد الحركة الطرقية.

□

.. جاكلين شابي.. مستشرقة واختصاصية بتاريخ العصر الوسيط الإسلامي ورئيسة قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة باريس الثانية. فرنسا.

.. حسن محلول أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة ليون الثالثة. فرنسا.

□□□

في الأدب الصوفي

قراءة تحليلية في السيرة الشخصية للحلاّج

* رضوان السّح

– تحتل السيرة الشخصية للحلاج– وهي المعروفة بـ(قصة حسين الحلاج)(١)– موقعاً خاصاً في السير الشعبية المحلية كالزير سالم وعنترة وتغريبة بني هلال.. – وإن تكن أقل شهرة– وذلك لطبيعة البطل الصوفي، وما تجرّ من طبيعة خاصة للصراع وأطرافه، وللخير والشر، والقيم المطروحة عامة.

ولن نلج في تحليل هذه السيرة لرسم ملامح الوعي الصوفي الشعبي ولا يمكننا ذلك إلا بعد إطلالة سريعة على موجز لهذه السيرة.

– موجز السيرة:

كانت أم الحلاج حاملاً به، نذرت إن جاء مولودها ذكراً أن تهبه لخدمة رجال التصوف، **عندما** ولكنها عندما ولدته لم يهن عليها فراقه فأحبت أن تعلمه صنعة، ولكنه لم يفلح في تعلم صنعة، وفي يوم من الأيام ذكّرها بنذرها، فحملته إلى الشيخ أبي القاسم الجنيد، فصار يخدم هناك، وبينما هو في أحد الأيام ينفض السجادة وإذ بورقة مطوية كان قد كتب عليها الجنيد (اسم الله الأعظم) ليشربه فأخذ الحلاج الورقة وبلعها ليتبرك بها، وهو لا يعلم ما فيها وحين دخل الجنيد وفتش عن الورقة لم يجدها فسأل عنها وهدّد المريدين، وفي هذه الأثناء كان الحلاج واقفاً يبكي وقد التهب قلبه بنور الحق، وتغيرت أحواله، وصار يشطح بالكلام. فقال له الجنيد بضرورة كتمان السر، ولكن الحلاج ظل يتكلم كلاماً غريباً في السوق، حتى شكاه الناس إلى الخليفة بتهمة تكذيب المؤذن. فقال: أنا ما كذبته في المقال، فلو قال (الله أكبر) بصدق الإشارة لما حملته المنارة. وجمع الخليفة العلماء لمناظرته فطلب الحلاج أن يحفروا حفرة، ويوقدوا فيها النار، ويضعوا عليها هاوناً من نحاس، وحين أصبح الهاون جمرة حمراء قام الحلاج وجلس فيه، وقال: يا علماء بغداد من أراد أن يناظرني فليقعد معي. فهربوا فقال: أتهربون من نار الدنيا ولا تهربون من نار الآخرة، وصاح: (الله أكبر). فتطايرت النار، وتفتت الهاون، وعندها قال للخليفة: يا خليفة الله في أرضه، لو قال المؤذن (الله أكبر) بصدق الإشارة، لما حملته المنارة، وكانت تفسخت من تحت أقدامه الحجارة.

وفي تلك الليلة، والحلاج عند شيخه أفتى علماء بغداد والشام ومصر بقتلـه، ونفذ الحكم فقطعت أوصاله وأحرق وذرّي رماده في النهر، وكان أوصى أخته أن تأخذ من رماده لتذرّه في النهر لأنه سيفيض ليغرق بغداد، وأن تقول له: عد إلى مجراك لأن أخي سامح قاتليه كرمى لشيخه الجنيد(٢). ويحدث ذلك وتراه في منامها بثياب خضر، وحدثها بأنه نال ما يريد حيث كشف عنه الحجاب ليرى جمال الحق في أي وقت شاء.

– الصراع.. ومفهوم الشر والبطولة:

– إن البناء الأساسي لأية حكاية إنما هو الصراع، وغالباً ما يتجلى عبر تناقض المصالح بين طرفين يمثلان الخير والشر. فإذا جربنا أن نفتش عن عناصر للصراع في قصة الحلاج هذه فماذا نجد؟

وجه الصراع الأول يتبدى في الحصول على السر الإلهي أو التميمة (اسم الله الأعظم) إلا أن هذا الصراع يبقينا على تعاطف مع طرفيه، لأحقية الشيخ من جهة، وللنية الطيبة للمريد من جهة أخرى.

بعد هذا ينتقل الصراع إلى مستوى آخر قطباه الحلاج والناس، وهنا يتعمق ويزداد حدة، ولكن دون ظهور قطب لتمثيل الشر، فعلى الرغم من تعاطفنا مع الحلاج يبقى الناس مدافعين عن شريعتهم وليسوا وجهاً عدائياً، بل يدافعون عن العقل والمنطق أيضاً في وجه كلام كله "لحن وتبديل". إلا أننا على هذا المستوى من الصراع نستطيع أن نكتشف أن المحور الحامل له ليس أخلاقياً بقدر ما هو معرفي فالناس تعادي لأنها تجهل، وهذه قيمة يريد النص ترسيخها، والوجه الأعم لها معاداة أي نظام معرفي للنظام المعرفي الآخر. ومن هنا نشرف على الصراع الأول فنراه بين شيخ عارف ومريد ساذج، أي أن الصراع ليس بين الخير والشر.

في سيرتنا لا يوجد قطب شرير، الحلاج يرهق الناس بكلمات غريبة تبدو مخالفة للشريعة، والعلماء يكفرونه، والخليفة يأمر بقتله بناء على حكم قضائي من الشريعة، والجنيد يكبله بالقيود والجلاد يقطع أطرافه ويصلبه ويقتله، ويحرق جثته، وقبل ذلك يرجمه الناس، ولكن ما من ثنائية للخير والشر، والسر في ذلك أن وحدة الوجود الصوفية لا ترى الشر في شيء، فلا وجود للشر، أو أن الشر في اللاشيء، فـ"الوجود .. خير، والشر هو العدم"(٣).

إن البطولة في هذه السيرة إنما هي تحدي العدم المتمثل بالتافه والعادي، وصياغة اللوحات المذهلة عبر المواقف التراجيدية العظيمة، ولا شيء وراء ذلك في وحدة الوجود التي لا ترى وجوداً للشر، إذ ما من ثنائية اسمها (الله– الشيطان) لأن الله هو خالق كل شيء، وهو خير مطلق لا يصدر عنه إلا الخير(٤).

– المعرفة والسلطة:

– كنت قد حددت في دراستي التي قدمت بها لكتاب (الطواسين وبستان المعرفة) للحلاج، مصطلحين اثنين متجادلين هما: (النقد) و(الفعل). حيث يشير الأول إلى تقصي الخلل المنطقي وبناء النتائج على مقدماتها بهندسية صارمة، ويشير الثاني إلى العمل بموجب المنفعة مع إغفال ما يتضمن ذلك من خلل منطقي(٥). وأعود الآن لاستخدام هذين المصطلحين لفهم العلاقة بين المعرفة والسلطة في هذا النص إن السلطة تقوم بتحويل التراث المعرفي إلى أيديولوجيا تسوّغ وجودها، وتستخدم في هذا التحويل الديماغوجية والقوة، وهما من سلالة (الفعل) مقابل (النقد)، وأمام هذه السلطة التي اتخذت من الدين الإسلامي أيديولوجيا تسوّغ لها نهب قوت الشعب عبر الضرائب وغيرها يمكن أن تقدم المعرفة غير المؤدلجة عقلانية الفلاسفة والمعتزلة أو اجتهاد الفقهاء، ولكن الجمهور لا يخاطب بهندسية المنطق ودقة تشعبات العقل، إضافة إلى ما في ذلك من غرابة على التراث المنقول، وهذا ييسر للديماغوجية التلاعب اللفظي، كما أن اللغة الغريبة على النقل تقدم بذاتها مسوغات نسفها بالقوة، أما الاجتهاد فقد توقف وساد تغليب النقل على العقل. والنقل حمّال أوجه، وأمام التأويل لا يبقى منه غير الوجه المناسب لمصالح ذوي السلطان.

ولا يمكن فهم الحركة الصوفية في فترات كثيرة من تاريخها إلا من خلال إحساس أصحابها بتناقضات هذا الواقع وخطورته. حين يدعى الحلاج لمناظرة العلماء أمام الخليفة– وقد دعي تاريخياً– فإن هذه الدعوة تبدو عادلة في مظهرها، أما في حقيقتها فهي أشبه بالقاء مصارع مكبل أمام خصمه– أو خصومه– فالأرضية التي تقوم عليها المناظرة ليست في مصلحة الحلاج، كما أن أخلاق الأثينيين ومعتقداتهم لم تكن في مصلحة سقراط عند محاكمته، مع أن الأجواء كانت تبدو ديمقراطية، وقد جاء الحكم بتصويت الأكثرية، وذلك لأن الأيديولوجيا قد حددت الحقيقة بشكل مسبق. إنها المعرفة التي تجسدت فعلاً وقوة، أمام المعرفة التي ما تزال خطوطاً هندسية في الفراغ.

ويأتي امتياز الصوفية على العقلانيين بامتلاك (الفعل) – أو الحلم بامتلاكه– عبر الاتصال المباشر بالمطلق، وإنتاج النص الذي يكافيء النقل، ويظهر هذا الامتياز بالكرامة، وهي شقيقة المعجزة، فحين يدعو الحلاج مناظريه أمام الخليفة للجلوس معه في الهاون المحمر على الجمر فإنه يشهر سلاح القوة والفعل، لأن الدعوة للمناظرة في أساسها كانت صراع قوة وسلطان، وليست مناظرة معرفية، وبعبارة أخرى، إن القوة هنا هي الشكل المعتمد للبرهان.

إن اشتراك الولي والوالي في الجذر الاشتقاقي يحمل مشاركة في الدلالة كثيراً ما نلمسها في الكتابات الصوفية، وهي كون الولي سلطاناً في الخفاء، ونكتفي لتجنب الإطالة بمثالين على ذلك من المعجم الصوفي للدكتورة سعاد الحكيم: "إن الولاية دولة قائمة باطنة في مقابل دولة الظاهر.. وهذه الدولة يترأسها القطب أو الغوث"(٦).

"في بدء عهد الخلافة في زمن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي كان الخليفة الظاهر أي أمير

المؤمنين هو نفسه الخليفة الباطن أي القطب. ولكن بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين ضعف الخليفة الباطن عن الظهور بصورة خلافته، فانقسمت الخلافة إلى باطنة وظاهرة، الباطنة: مرتبة ولاية. والظاهرة: مرتبة سياسية"(٧).

- رموز.. وتحليل:

- اختتمت سيرة الحلاج بالحلم كما بدأت بالحلم، اختتمت بالحلم الرؤيا حيث إطمأنت (المرأة- الأخت) إلى رؤية أخيها سعيداً في القرب.

وكانت البداية بالحلم- الرغبة، رغبة (المرأة- الأم) بأن ترزق طفلاً، وبين هذا الحلم وذاك حلم ينسجه الوعي الشعبي على شكل حكاية مليئة بالرموز يودعها عقائده وهواجسه وأمنياته.

إن الماء رمز أنثوي غالباً، وهو الأم، ويمثل الخصب، والعودة إليه هي عودة إلى الرحم ونعيم ما قبل الولادة(٨).

وهكذا كانت حكاية الحلاج، من الماء إلى الماء، من مياه الأم، إلى مياه النهر، وهذه الحركة الدائرية للأشياء، الانتهاء في نقطة البداية، وهي تعبير عن أهم معتقد صوفي، وهو وحدة الوجود.

لقد بدأت الحكاية بامرأة حامل، والحمل إشارة ضمنية إلى وجود الأب، وعدم ذكر الأب صراحة ربما يعود إلى رغبة في محاكاة سيرة المسيح، هذه المحاكاة التي جاءت في عدد من الروايات التاريخية إلى درجة القول إن الحلاج لم يصلب وإنما شبيهه. إلا أن السيرة الشعبية لم تتوغل كثيراً في هذا المنحى، وإن جاءت الإشارة في حلم الأخت إلى أنه لم يعان من تقطيع أوصاله لأن قلبه كان مشغوفاً بالمحبة، وأنه عندما خنقوه نزلت ملائكة حسان الوجوه، ورفعته إلى ما تحت العرش.

إنني أرى عدم ذكر الأب يأتي لحاجة أخرى، وهي أن المريد ينبغي أن يكون بلا أب، والمعنى (سلوكياً) أنه ينبغي ألا يكون متعلقاً بأبيه الطيني إلا إذا كان أبوه وشيخه شخصاً واحداً (٩)، والحكاية تريد أن تجعل من الحلاج نموذجاً مثالياً في (السلوك).

والأب في البداية- طينياً أو إلهياً أو روحياً- تقابله النار في النهاية فهي رمز للأب والإله، والنار والماء من أعظم الرموز الكلية، ولهما قدرات إنتاج الحياة وتدميرها معاً(١٠). ففي الجانب التدميري نرى ثورة (النار= الأولياء) تنوي هدم بغداد، ونرى ثورة (الماء- الفرات أو دجلة) تفيض لإغراقها.

الجنيد الناري يمارس سلطته لتهدئة الأولياء، والأخت المائية تمارس سلطتها لإعادة المياه إلى مجرى النهر، وذلك كله بتسامح الابن التموزي الذي يناصر ازدهار الحياة، ويقدم نفسه قرباناً(١١).

تأتي الأخت ثائرة سافرة عن وجهها إلى ساحة الإعدام، والسفور الذي يأخذ معنى الإغراء الجنسي وإنتاج الحياة، ينقلب في المعركة إلى معنى التحريض وإثارة النخوة في نفوس الرجال من أجل مزيد من الفتك والتدمير، والأخت في مشهد الإعدام تقوم بالدور الثاني، إنه سفور يتحدى الرجال

لتذكيرهم بأصلهم الذي يجري تزييفه بالقمع والتجهيل، وحين يطلب منها أخوها أن تستر وجهها أمام الرجال، تقول: "أين الرجال.. لو كانوا رجالاً ما أنكروا حال الرجال"(١٢).

وبهذه العبارة ندخل مستوى آخر للتحليل:

إن السيرة الشعبية هذه تكتب نسخها وتروى في أجواء الاستبداد العثماني، والسيرة الشعبية عموماً إنما تصور زمن كتابتها وروايتها، وإن كانت تستخدم أشخاصاً ووقائع من الماضي(١٣)، فماذا تود أن تقول هذه السيرة عن عصرها؟ أو ماذا يمكن أن نقرأ في هذا الذي سميناه حلماً أنتجه الوعي الشعبي(١٤).

إن السيرة بما تخلق من تعاطف مع شخصية الحلاج وتسويغ لكلامه وسلوكه الغريبين إنما تشكو واقعاً جامداً ومقولباً، وهي إن لم تكن نشداناً للمدنيّة والتطوير فإنها بكل تأكيد نزوع واضح للحرية والكرامة الإنسانيتين، إنها مطالبة صريحة بتقدير أحوال الرجال. والموقف الذي جئنا على ذكره في المناظرة أمام الخليفة هو تأكيد على مطلب الحرية عبر إظهار الفروق الفردية، وهو في الآن ذاته دعوة لتقدير أحوال الرجال.

والرموز التي تؤكد ما ذكرنا كثيرة وأهمها السجن، فالسجن تظهر دلالته الرمزية عندما نقرأ "دخل السجن فوجد فيه خلقاً كثيراً"(١٥) والسجن قد يكون (الدنيا)(١٦) بمستوى رمزي أعمق تقتضيه سيرة صوفي، إلا أن هذا المستوى لا يلغي نزعة الحرية على مستوى أقل عمقاً، فماذا يعني قوله للسجناء- وهو واحد منهم-: "ما حبسكم هنا إلا ذنوبكم، وغفلة قلوبكم عن محبوبكم"(١٧) سوى التأكيد على رفضه شرعية هذا السجن، ثم يأتي خروجه مع المساجين بشكل غير شرعي تأكيداً على عدم شرعية الإدخال، وإذا كان الإدخال بشرعية الشريعة كما يريدها السلطان(١٨) فالخروج كان بشرعية الحقيقة أو الكرامة، وقد جاءت الكرامة تحمل رموز الحرية: المركب والبحر..

وحين ننظر في التهمة الكبرى الموجهة للحلاج وهي تكذيب المؤذن نلمس من السيرة تحرقاً إلى حرية القول، وإن كانت تحمل في الوقت ذاته تحرقاً لا يقل عنه في احتقار الكذب والتزييف وتفريغ الألفاظ من المعنى، وكلا الأمرين واحد فإنه يعمل على إنتاج قول مزيف فارغ المحتوى.

في موقف المناظرة تم عرض نموذج للكلمة الصادقة وأثرها وفي هذا إيقاظ للكرامة الإنسانية، وتنبيه إلى خطر انحطاط الإنسان من برج اللغة والكلام إلى درك اللغو والتصويت.

وقد يكون من المفيد جداً النظر في دلالة (اسم الله الأعظم) الذي يشكل مركزاً تدور الأحداث في فلكه لنرى مدى التأكيد على أهمية الجوهر الإنساني، ومدى التأكيد على الصدق كطريق إلى هذا الجوهر.

جاء في فصوص الحكم لابن عربي: "الإنسان هو اسم الله الأعظم لأنه أعظم دليل على المسمى"(١٩) كما جاء فيه: "قيل لأبي يزيد: أرنا (اسم الله الأعظم) فقال: أسماء الله كلها عظيمة، فما هو إلا الصدق. أصدق، وخذ أي اسم شئت فإنك تفعل به ما شئت"(٢٠).

وأخيراً بقيت نقطة يثيرها تساؤلنا عن الأسلوب الذي تعتمده السيرة في مواجهة الظلام القائم، ولا أرى الإجابة تحتاج إلى كثير عناء، فالسيرة تجنح إلى التسامح والسلام، وقد جاء التسويغ الفني لهذا التسامح على شكل إكرام المريد لشيخه "ولأجل عين تكرم ألف عين" ولا أرى تعليل هذا الجنوح السلمي مقتصرا على أن الواقعة التاريخية تمت بدون أية مظاهر للعنف، فالتاريخ يروي حدوث بعض مظاهر العنف- وإن كانت بسيطة- كإحراق بعض الدكاكين(٢١).

ولكن من الأرجح أن الذي أسهم في تشكيل هذا الموقف المتسامح في السيرة هو كثرة القلاقل والفتن وما كانت تجرّ على البلاد من دمار وإفقار(٢٢)، ومن ناحية أخرى مفهوم البطولة الذي يجعل من القاتل موضوعاً للشفقة، بدل أن يكون موضوعاً للثأر والانتقام.

□

□ هوامش ومراجع:

١- اعتمدنا في هذه الدراسة على النسخ التالية من (قصة حسين الحلاج):

أ- قصة حسين الحلاج- دمشق- مطبعة الترقي ١٣٥٧هـ- ١٩٣٩م ونرمز لها (ت).

ب- قصة حسين الحلاج- مخطوطة محفوظة في مكتبة الأسد بدمشق برقم /١١٢٨٢/ منقولة من المكتبة الظاهرية، ونرمز لها (ظ).

جـ- قصة حسين الحلاج- مخطوطة محفوظة في مكتبة الأسد بدمشق برقم /١٨٢٥٦/ منقولة من المكتبة المولوية بحلب. ونرمز لها (م). وجميع النسخ مجهولة المؤلف.

٢- من المعروف أن الجنيد توفي قبل محنة الحلاج، والحلاج سلك الطريق ولبس الخرقة على يدي عمرو بن عثمان المكي وليس على يدي الجنيد، ولكن السيرة كغيرها من السير الشعبية تجري الكثير من التحويرات في الزمان والمكان والأشخاص.. وهذا موضوع فصل في دراسة ستنشر مع نص السيرة محققاً، ضمن كتاب بعنوان "السيرة الشعبية للحلاج".

٣- المعجم الصوفي- الدكتورة سعاد الحكيم- دندرة- بيروت- الطبعة الأولى ١٩٨١- ص٢٠٨.

٤- انظر مقدمة (الطواسين وبستان المعرفة- رضوان السح- دار الينابيع- دمشق- ١٩٩٤) و(نقد الفكر الديني- د. صادق جلال العظم- دار الطليعة- بيروت- الطبعة الخامسة ١٩٨٢- ص٥٥- ٨٧).و (منطق الطير- فريد الدين العطار- دراسة وترجمة د. بديع محمد جمعة- دار الأندلس- الطبعة الثانية ١٩٧٩- ص٣٥٩- ٣٦١).

٥- انظر مقدمة الطواسين وبستان المعرفة ص١٢.

٦- المعجم الصوفي ص١٢٩.

٦- المعجم الصوفي ص١٢٩.

٧- المصدر نفسه ص٤٢١.

٨- انظر تفسير الأحلام- بييرداكو- ترجمة وجيه أسعد- منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٥- ص٣٨٧- ٣٨٩. والرموز في الفن والأديان والحياة- فيليب سيرنج- ص٣٥٠- ٣٦٠. والعنصر الأعظم في المعجم الصوفي

ص٨٢٦ وما يليها.

٩- جاء في (الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية- الشعراني- تحقيق طه بعد الباقي سرور والسيد محمد عيد الشافعي- مكتبة المعارف بيروت ١٩٧٥): "من كان له أبوان لا يفلح في الطريق لأنه يصير مذبذباً بين ما يريد هذا، وما يريد هذا، ثم إن أبا التربية لا يدعو الولد دائماً إلا إلى الآخرة، وأبوه الطيني الغالب أنه لا يدعو ولده إلا إلى الأمور الدنيوية. وكان سيدي أبو السعود الجارحي يقول لمن يريد صحبته: هل لك أب؟ فيقول له: نعم. فيقول: أين هو؟ فيقول في البلاد مثلاً. فيقول: اذهب إليه، أنا لا أصحب من له أب غيري" ج٢ص٦٠.

١٠- تفسير الأحلام لداكو ص٣٩٥.

١١- انظر (مغامرة العقل الأولى- فراس السواح- دار الكلمة- بيروت- الطبعة الثانية ١٩٨١) ص٢٥٩- ٢٦٥ وص٣٠٢.

١٢- نسخة (ظ) ورقة ٣٦.

١٣- فأبو زيد الهلالي هو الفدائي عند الراوي الفلسطيني، وذياب الهلالي هو عمر المختار عند الراوي الليبي. انظر (الآداب الشعبية والتحولات التاريخية الاجتماعية. مثال سيرة بني هلال- مجلة عالم الفكر- عدد خاص عن الملاحم والسير الشعبية- الكويت- المجلد الثامن عشر- ابريل- مايو- يونيو ١٩٨٦) ص٣٧و ص٣٩.

١٤- انظر (اللغة المنسية- إيريك فروم- ترجمة محمود منقذ الهاشمي- منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٩١) ص٢٢١ وما يليها.

١٥- النسخة (ت) ص٨، وجاء في النسخة (ظ): "فلما دخل وجد في السجن خلقاً كثيراً" ورقة ٣٠.

١٦- جاء في الحديث: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر" (طبقات الصوفية- السلمي- تحقيق نور الدين شريبة- مكتبة الخانجي الطبعة الثانية ١٩٦٩) ص١٧.

١٧- النسخة (ت) ص٨، وفي (ظ): "ما حبسكم إلا ذنوبكم، وغفلة قلوبكم عن محبوبكم" ورقة ٣٠. وعبارة (ظ) نفسها في (م) ورقة ١٥.

١٨- تبدو أنها رغبة الجمهور والفقهاء وهم في حال التعبير عن أيديولوجيا السلطة.

١٩- المعجم الصوفي ص٦٠٩.

٢٠- المصدر نفسه ص٦١١.

٢١- انظر (المنحى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام- ماسينيون- منشور في كتاب شخصيات قلقة في الإسلام لعبد الرحمن بدوي- وكالة المطبوعات- الكويت- الطبعة الثالثة ١٩٧٨) ص٧٨.

٢٢- يقول ماسينيون معلقاً على رحيل الحلاج إلى مكة: "ويلوح أن هذا الرحيل كان في نفس الوقت الذي أخمدت فيه فتنة الزنج، وقضي عليها فيه نهائياً، مما أكد عند الحلاج هذا اليقين، وهو أن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحرب الدنيوية، لكن عن طريق الصلوات والتضحيات في حياة الزهد والمجاهدة" المنحنى الشخصي ص٦٥.

□□

الإمام محمد بن إسماعيل البخاري

وقيمة كتابه «الصحيح»(١)

محمود الأرناؤوط

كانت حياة الإمام الكبير محمد بن إسماعيل البخاري، إمام المحدثين، حافلة بالجدّ والدأب والسهر والحرص على تنقية السنّة النبوية المطهرة من الضعيف والموضوع، فكان كتابه "الصحيح" أصحّ كتب السنة قاطبة، وأطبق على علو منزلته سلف الأمة وخلفها، وكتب الكثيرون في سيرته ترجمات مطولة ومختصرة حسب دواعي التأليف والكتابة. ويكاد لا يخلو كتاب من كتب التراجم من التطرق إلى سيرته بإسهاب قلَّ نظيره. وقد لقب البخاري عند أهل الحديث من علماء المسلمين بأمير المؤمنين وكفى بهذا اللقب دليلاً على علو منزلته في أعين أهل العلم من المسلمين بشكل خاص وفي أعين المسلمين عامة.

ولننتقل الآن للحديث عن سيرة الإمام البخاري باختصار يتناسب والوقت المخصص لإلقاء هذا البحث وهو وقت ضيق لا يتسع للكلام بإسهاب عن جانب واحد من جوانب هذه الشخصية الفذة، فأقول:

هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الملقب بـ(بَرْدِزْبَة) ومعنى (بردزبة) بالفارسية هو (الزارع) قاله الحافظ ابن حجر العسقلاني في مقدمته لكتابه الشهير "فتح الباري بشرح صحيح البخاري" ص(٤٧٧).

ولد يوم الجمعة بعد الصلاة لثلاث عشرة ليلة خلت من شوال سنة (١٩٤) هـ ببخارى، وأُلهم حفظ الحديث وهو في الكتّاب ولم يتجاوز العاشرة من عمره، ثم خرج من الكتّاب وجعل يتردد إلى بعض علماء بلده ويستمع إلى دروسهم، ولما بلغ السادسة عشرة حفظ كتب ابن المبارك ووكيع، ثم قصد برفقة أمه وأخيه الديار الحجازية لأداء المناسك وإسقاط فرض الحج عن نفسه وعن والدته وأخيه، ولم يرافقهم والده إسماعيل في الرحلة لوفاته قبل سنوات قليلة. ثم كانت له رحلات عدة إلى

(١) عقدت في الفترة ما بين (١٨- ٢٢) تشرين الأول من عام ١٩٩٧ ندوة دولية في جمهورية اوزبكستان للاحتفال بمرور (١٢٠٠) عام على إنشاء مدينتي بخارى وخيوة، وقد دعي الكاتب لحضور الندوة المذكورة، وألقى هذا البحث فيها ظهر يوم ١٩تشرين الأول، وكان الوقت المخصص لإلقاء البحث خمس عشرة دقيقة شأنه شأن الأبحاث الأخرى التي ألقيت في الندوة.

الشام ومصر والجزيرة العربية مرتين، وإلى البصرة أربع مرات، وأقام بالحجاز ستة أعوام، وقال: لا أحصي كم دخلت إلى الكوفة وبغداد مع المحدّثين.

وقد كتب الإمام البخاري عن ألف وثمانين شيخاً ليس فيهم إلا صاحب حديث، وأعلى طبقات شيوخه من حدثه عن التابعين، وكان يقول: لا يكون المحدث كاملاً حتى يكتب عمن هو فوقه، وعمن هو مثله، وعمن هو دونه. ولما سمع من رفقائه في الطلب، ومن قوم هم في عداد طلبته في السن والإسناد، سمع منهم للفائدة.

وبدأ البخاري بالتحديث والإقراء وهو في سن مبكرة.

قال أبو بكر بن أبي عياش، ويقال له أيضاً أبو بكر بن أبي عتّاب الأعين كما في "اللباب في تهذيب الأنساب" للإمام عز الدين بن الأثير وفي "تذكرة الحفاظ" للإمام الذهبي:

– كتبنا عن محمد بن إسماعيل البخاري وهو أمرد على باب محمد بن يوسف الفِريابي، وكان موت الفريابي سنة (٢١٢)هـ، وكانت سن البخاري إذ ذاك نحواً من ثمانية عشر عاماً أو دونها، وقد اشتهر رحمه الله تعالى بسعة الحفظ للمتون والأسانيد، وقد جرت له قصة شهيرة في امتحانه بسعة روى تفاصيلها محمد بن الأزهر السجستاني حيث يقول: كنت في مجلس سليمان بن حرب بن بجيل الأزدي الواشجي قاضي أهل البصرة في حينها والبخاري معنا يسمع ولا يكتب، فقيل لبعضهم: ما له لا يكتب؟ فقال: يرجع إلى بخاري ويكتب من حفظه.

وروى قصة أخرى أغرب منها الإمام الحافظ ابن عدي صاحب كتاب "الكامل في الجرح والتعديل" حيث يقول: سمعت عدة من مشايخ بغداد يقولون: إن محمد بن إسماعيل البخاري قدم بغداد فسمع به أصحاب الحديث، يعني بعد أن طبقت شهرته الآفاق، فاجتمعوا وأرادوا امتحان حفظه، فعمدوا إلى مئة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها، وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر، وإسناد هذا المتن لمتن آخر، ودفعوها إلى عشرة أنفس، لكل رجل عشرة أحاديث، وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخاري، وأخذوا عليه الموعد للمجلس، فحضروا وحضر جماعة من الغرباء من أهل خراسان وغيرهم، ومن البغداديين، فلما اطمأن المجلس بأهله، انتدب رجل من العشرة فسأله عن حديث من تلك الأحاديث، فقال البخاري: لا أعرفه، فما زال يلقي عليه واحداً بعد واحد حتى فرغ والبخاري يقول: لا أعرفه، وكان العلماء ممن حضر المجلس يلتفت بعضهم إلى بعض ويقولون: فهم الرجل، أي عرف ما دُبِّر له. ومن كان لم يدر القصة يقضي على البخاري بالعجز والتقصير وقلة الحفظ. ثم انتدب رجل من العشرة أيضاً فسأله عن حديث من تلك الأحاديث المقلوبة، فقال البخاري: لا أعرفه، فسأله عن آخر: فقال: لا أعرفه، فلم يزل يلقي عليه واحداً واحداً حتى فرغ من عشرته والبخاري يقول: لا أعرفه، ثم انتدب الثالث والرابع إلى تمام العشرة، حتى إذا فرغوا كلهم من إلقاء تلك الأحاديث المقلوبة، والبخاري لا يزيدهم على قوله: لا أعرفه، علم أنهم قد فرغوا من إلقاء الأحاديث المقلوبة عليه، التفت إلى الأول فقال: أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا، وحديثك

الثاني كذا وصوابه كذا، والثالث والرابع على الولاء، حتى أتى على تمام العشرة، فرد كل متن إلى إسناده، وكل إسناد إلى متنه، وفعل بالآخرين مثل ذلك، فأقرَّ الناس له بالحفظ وأذعنوا له بالفضل.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: هنا- أي في هذه القصة- يخضع للبخاري، فما العجب من ردّه الخطأ إلى الصواب، فإنه كان حافظاً، بل العجب من حفظه للخطأ على ترتيب ما ألقوه عليه من مرة واحدة.

وكان البخاري على خلق كريم لا يغتاب الناس ولا يقول فيهم إلا خيراً.

وكان يقول: ما اغتبت أحداً قط منذ علمت أن الغيبة حرام.

وكان- رحمه الله- زاهداً في الدنيا يأخذ منها ما يكفيه من غير إسراف.

وكان يقرأ القرآن ويداوم على قراءته، يقرأ في السحر ما بين النصف إلى الثلث من القرآن فيختم عند السحر في كل ثلاث ليال، وكان يختم بالنهار في كل يوم ختمة، وكان يصلي في وقت السحر ثلاث عشرة ركعة يوتر منها بواحدة. مات سنة (٢٥٦) هـ وهو ابن اثنتين وستين سنة ودفن بخرتنك فيما قيل، والله تعالى أعلم.

وقد امتدحه كل من ترجم له من العلماء ممن جاء بعده قديمهم وحديثهم، ووصفوه بأوصاف ونعوت ما قيلت في غيره إلا فيما ندر- وهو للحق والصدق والأمانة من أعاجيب الزمن، جزاه الله عن المسلمين خير الجزاء ما دام في الدنيا من ينطق بالضاد ويتّبع شريعة محمد عليه الصلاة والسلام.

وأما كتابه "الصحيح" فهو أصح كتاب فيما بين أيدي المسلمين بعد كتاب الله عز وجل في رأي المحدّثين.

قال الإمام النووي في "التقريب" وقبله ابن الصلاح في "علوم الحديث" وكتاباهما- يعني البخاري ومسلم- أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل، لأنهما أول من صنّف في الصحيح المجرد في صدر الإسلام، وكان السابق البخاري وتبعه مسلم.

وقد صنف البخاري كتابه "الصحيح" من ست مئة ألف حديث مسموعة، وقال: ما وضعت فيه حديثاً إلا صليت لله تعالى ركعتين.

وقد سمّى "صحيحه": "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وسننه وأيامه" وهذا هو اسمه الصحيح.

وقال العلّامة الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي: وينبغي لكل من ينسخ "الصحيح" يقصد "صحيح البخاري" أو يطبعه أن يعنونه بتسمية المؤلف محافظة على الإعلام وتحرساً من الاقتضاب فيما لا محل له من الإعراب.

وقد عرض البخاري "صحيحه" على أئمة العلم في عصره بعد أن فرغ من تأليفه وتصنيفه كأحمد

ابن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، وغيرهم، فاستحسنوه وشهدوا له بالصحة إلا في أربعة أحاديث، قال العقيلي: والقول فيها قول البخاري وهي صحيحة، فهؤلاء الذين استحسنوه كانوا من كبار رجالات الحديث النبوي في القرن الثالث الهجري أحد القرون التي قال عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم" ومع ذلك فقد أصبحنا نسمع ونقرأ في السنوات الأخيرة أشياء من تعليقات بعض المتعلقين بأذيال العلم من طلبة العلم بحق هذا الإمام العظيم و"صحيحه" لا تليق بالمعاصرين من كبار العلماء فكيف بمن أطبقت الأمة على فضله وفضل كتابه كالإمام البخاري وصار البعض ممن لا علم لديهم ولا خلق أهل العلم وإنصافهم يكتبون في هوامش مؤلفاتهم أو يلقون ذلك على طلبة العلم من المبتدئين: "رواه البخاري وصححه الالباني" ويقصدون بذلك المحدّث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني[٢] وذلك مما لا يصح قوله أو كتابته أو إشاعته بين الناس بحال من الأحوال، لأن الألباني وغيره ممن اشتهر بالعلم والدراية بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من العلماء في هذا العصر وأصبحوا مراجع للناس في شؤون الحديث النبوي لا يرضون عن مثل هذا الكلام بأي حال، ومن يرضى عنه منهم فهو آثم عند الله تعالى يوم القيامة، فإن البخاري- رحمه الله- من رجال القرن الثالث الهجري الذي شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بصلاح أهله، فكيف بمن كان منهم في منزلة البخاري الذي وقف حياته لخدمة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وجمعه من أفواه الرواة؟ وليتق الله من يتكلم فيما لا يعلم بحق هذا الإمام الجليل وأمثاله ممن شيدوا قلاع العلم التي نتفيأ في ظلالها ونستمد زادنا العلمي والثقافي من خلالها، والسلام عليكم.

□□□

[٢] وذلك مبالغة منهم في مدح الرجل وتحميله ما لا يحتمل برفعه إلى منزلة لا يرتقي إليها أحد من علماء الحديث النبوي المعاصرين.

الطريق إلى الإسلامية عند الكواكبي

د. محمد جمال طحّان

تمهيد:

نظر الكواكبي حوله موازناً بين حياة أمته ومعيشة الدول المتقدمة وما تصيبه من هناء. وحين تأمل الأمر وجد أن ذلك تأتّى من حركة مارتن لوثر (Luther) والإصلاحات العالمية المماثلة. ولمّا عاد إلى استقراء التاريخ العربي – الإسلامي لاحظ فيه جوانب مشرقة حين كان الدين في أوج احترامه. إذ كانت السياسة الإسلامية نيابية اشتراكية وكان لأهل الحل والعقد دور رئيس في توجيه دفة الحكم، إذ كان الحكام ملزمين بمشورتهم. وذلك الحكم المستقر (حيث سادت العدالة والحرية والمساواة) جعل الناس آمنين، يلتفت كل منهم إلى وظيفته في المجتمع، ليقوم بها خير قيام. ونتيجة مقارنة الكواكبي تلك الأحوال، المفضية إلى التقدم، بالأوضاع السائدة في مجتمعه، راح يجول بفكره من الوجود إلى واجب الوجود، مشاركاً رفاقه المتنورين في البحث عن وسائل الترقي.

وبعد دراسة وتمحيص رأي الكواكبي أن يبدأ التغيير بإصلاح القواعد الاعتقادية والأخلاقية والسياسية، وفي إجراء التنظيمات، وتحقيق الاجتماعات والمفاوضات لجمع شمل الآراء حول ما تتفق الأمة عليه.

إن الهدف الأساسي لدى الكواكبي، هو وضع الحل النهائي لمسألة الحكم، وقد وجد ضالته في الإسلامية، التي تمارس سياسة الاشتراك في الحكم، وتدعو إلى العمل على مراقبته(١). فبتحقق الإسلامية يعنى الناس جميعاً بشؤون الأمة في ظلّ الحكومة الصالحة، التي يتم فيها الاهتمام بالدين، والاعتناء بالعلم، وتحقيق التعاون، واجتماع الرأي.

فكيف يجري الإصلاح ويُزال الاستبداد ويتم التوصل، وفق تصور الكواكبي، إلى الإسلامية الحقة بما تطرحه من مبادىء سياسية تتحقق باتباعها قيم الحرية والعدالة والشورى والمساواة؟

إن نقطة البداية لذلك كلّه تتركز في إدراك معظم المواطنين أنهم يعيشون واقعاً فاسداً يتطلب الإصلاح. وهذا يعني أن بداية البدايات على طريق التغيير إنّما تكمن في تنمية الوعي تدريجياً لإصلاح الدين وإنشاء جمعية تعنى بتحقيق الإسلامية.

١- الوعي:

يشير الكواكبي إلى أهمية وعي الإصلاح معلناً "إن احتياجنا العام إلى الإصلاح بالغ فينا حتى إلى لزوم الإصلاح في تفهّم معنى لفظة الإصلاح ولذلك نبتدئ، بتعريف الإصلاح إنه في اصطلاح السياسيين إزالة المفاسد وإكمال النواقص وموضوعه تنظيم الإدارة السياسية وغايته حصول السعادة العمومية وهي بغية الكل في الكل)) (٣) وهذا التعريف يتألف من شقين، فهو أولاً: إزالة المفاسد، وهو ثانياً: ترقي الأمة. وموضوع الإصلاح هو تنظيم الإدارة السياسية أولاً ليتم للناس التنعّم بالسعادة في ظل الأمن والحرية.

والإصلاح ليس بالأمر المستحيل. ومن الخطل تصديق ((قول من قال: إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا، كما لا إصابة في قول من قال: إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع))(٣) بل على العكس من ذلك فإنّ الأمة، التي تسعى لاسترجاع أسباب حياتها، هي أمة ستحقق مبتغاها ولا ريب. ولنا في الأمم السالفة براهين على ذلك، فتلك أمة الرومان، التي نهضت بعد عثرة، واليونان، الذين جددوا نشاطهم ونهلوا من غيرهم، حتى بلغوا من القوة ذروتها، ومن العلم أوجه، وكذلك فعل الأمريكان في العصر الحديث.

والمهم أنّ من يريد الإصلاح عليه معرفة معناه ليجدّ في طلبه، ولا ينتظر ذلك من حكومته، أو من أمة أخرى غير أمته. فإذا أردنا إزالة المفاسد، وتنظيم أحوالنا السياسية، فإنه يجب علينا أن نطالب الحكومة بحقوقنا، ونلحّ في طلبها ليس على سبيل الصدقة، وإنما بأسلوب يجعلها تدرك جديّة مطالبنا. وبغير ذلك فلن نتمكن من نيل حقوقنا(٤). فلا يمكن أن تمنح الحكومة شعبها حقوقه مالم يطالبها بها باستمرار. فإذا شعر الإنسان أنّه أسير في وطنه، ولا يمكنه الحصول على حريته، وجب عليه أن يضرب في الأرض سعياً وراءها، مقاطعاً كل مستبد يواجهه، مهما عانى في سبيل حريته ((فإنّ الكلب الطليق خير حياة من الأسد المربوط))(٥). ولابد للمرء، حين يوضع في مجال الاختيار بين الذلّ والموت، أن يختار الموت حتى لا يعيش حياة لا شيء فيها سوى الحرص على رضى المستبد لقاء طعام لا يسدّ رمقاً، وشراب لا يروي عطشاً. إن الخوف هو الذي يرسّخ الاستبداد، أما الشجاعة فهي وحدها التي تمنح الإنسان الحياة الكريمة أو الموت الشريف، وبذلك يحصل الإنسان على المجد الذي لا يأتي بالتذلل أمام المتكبرين ولكنه يطلب ببذل النفس في سبيل تحصيله.

ولا يكتمل الإصلاح السياسي إلا بمراقبة الحكم، الذي يجب أن يكون وفقاً لمبادىء الشريعة الإسلامية، أما الحكم الظالم فإن طاعته غير واجبة على المسلمين وإنّما الواجب هو محاربة الحكام الظالمين، لإزالة مفاسدهم، وتنفيذ حكم الشريعة فيهم، تحقيقاً لمعنى الآية: (ومنْ لم يَحكُمْ بما أنزلَ اللهُ فأولئكَ همُ الكافرونَ)(٦)، الذين لا تجوز طاعتهم(٧).

يطرح الكواكبي، في نهاية كتابه عن الاستبداد، خمسةً وعشرين مبحثاً يرى أنها تحتاج إلى تدقيق وتفصيل، بما ينطبق على أحوال كل بلد وخصوصياتها، ويقول إنّه يعدد ((هذه المباحث تذكرة للكتاب

ذوي الألباب وتنشيطاً للنجباء على الخوض فيها))(٨). ويطالب بالبحث فيها بالترتيب، لكنه يبدأ بالعكس، ويتناول شرح البحث الأخير منها فقط، والذي يتعلق بالسعي إلى رفع الاستبداد، لأنه في نظره، أهمّ الموضوعات المطلوب حلّها، والتي يجب الابتداء بها. ويضع ثلاثة شروط مبدئية لرفع الاستبداد واستبداله وهي: شعور الأمة بآلام الاستبداد، والتدريج، وتهيئة البديل. فالشرط الأول: على الأمة أن تشعر بآلام الاستبداد وما يحدثه من تفاوت وفوضى بين الناس، وما يزرعه من ذلّ وضعة في قلوبهم، وذلك حتى تستحق الحرية لأن نوالها عفواً لا يفيد الأمة في شيء، لأن من لا يتعب في تحصيل شيء، لا يهتم بحفظه ((فلا تلبث الحرية أن تنقلب إلى فوضى، وهي إلى استبداد مشوش أشد وطأة كالمريض إذا انتكس))، والحرية النافعة إنما هي التي تحصلها الأمة، بعد الاستعداد لقبولها، وبذلك تتمكن من الحفاظ عليها(٨).

فيجب على الأمة أن تتمسك بالطباع الجيدة، وتطلب الحرية والعدالة، وتقدر قيمة الاستقلال، وتعرف مزية النظام على الفوضى ((وخلاصة البحث أنه يلزم أولاً تنبيه حس الأمة بآلام الاستبداد، ثم يلزم حملها على البحث في القواعد الأساسية السياسية المناسبة لها بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها))(٨). فمن أراد تخليص أمته من أسر الاستبداد، عليه أولاً، أن يبث فيها العلم بسوء حالتها، وأن يبين لها إمكانية التغيير. وسرعان ما ينتشر الشعور الحاد بآلام الاستبداد بين الناس حتى يكاد يشمل أكثر أفراد الأمة مما يؤدي بالناس إلى التحمس فينا دون مع المعري:

((إذا لم تقمْ بالعدل فينا حكومةٌ فنحنُ على تغييرها قُدراءُ))(٨)

ومن يبعث في أمته الحياة، ويوقظها على الشعور بآلام الاستبداد، هو الإنسان الذي يجهد في ترقية معارفه، بالتلقي والمطالعة، وبإحراز علم يكسبه في قومه موقعاً محترماً، ويحافظ على آداب قومه وعاداتهم، محتفظاً بوقاره، متجنباً مصاحبة الحكّام، وملتزماً بحسن الأخلاق، يحب وطنه، ويساعد الضعفاء، ويغار على الدين(٨).

فلابد أن تبدأ مقاومة الاستبداد بتعميم الوعي، الذي بوساطته يمكن التفريق بين الخير لإلجاء الحاكم إليه، وبين الشر لردع الحاكم عنه، لأن الأمة إنما جاءت بالحاكم ليخدمها لا ليستخدمها، وهي لا تستطيع معرفة ذلك إلا إذا انتشر فيها العلم الذي يقضي على الخوف المزروع في نفوس الرعية(٩). وذلك لأن معرفة حقيقة ضعف المستبد يزيل خوف الناس منه، إذ يرونه عاجزاً لا حول له ولا قوة إلا بجهلهم وانصياعهم. ((فإذا ارتفع الجهل وتنوّر العقل زال الخوف))(١٠) وبدأ الناس في معرفة مكامن مصالحهم.

فالوعي هو أوّل خطوة على طريق إزالة الاستبداد، فإذا عمّت المعرفة، ((عند ذاك لابد للمستبد من الاعتزال أو الاعتدال)) لأن انتشار العلم يكسر قيود الأسر، ويلجم المستبدين ((وكم أجبرت الأمم

بترقيها المستبدَّ اللئيم على الترقي معها والانقلاب)) فيتحول من منتقم حاقد إلى رئيس عادل يخاف الحساب.

وحتى يعمّ العلم في الأمة، لابد أولاً من الاعتراف بالجهل، وذلك يكون بداية المعرفة، فلا ندعي علماً بما لا ندري عنه شيئاً؛ ثم نحاول أن ننهل من العلوم، التي ((توسع العقول وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ)) وبذلك نتعرف إلى حقوقنا وحدودها، ونتعلم كيف نطالب بها، وكيف نحصل عليها ونتمسك بها، مما لا يدع مجالاً لاستبداد حاكم أو ولي(١٠). وهذا يتطلب تحقيق الشرط الثالث من شروط رفع الاستبداد واستبداله، ألا وهو تهيئة بديل الاستبداد، قبل مقاومته، وذلك حتى لا يصبح الأمر مجرد استبدال مستبد آخر.

ففي كل عمل لابد من معرفة الغاية، ومعرفة الطريق الموصلة إليه، لنتمكن من الإقدام عليه. ولا تنفع المعرفة الإجمالية العامة، بل لابد من معرفة الغاية، معرفة واضحة، ورسم الخطة الموصلة إليها، رسماً واضحاً ودقيقاً. فإذا أردنا استبدال الاستبداد فعلينا تهيئة ماذا نقيم مكانه، تهيئة موافقة لرأي الأغلبية، التي يجب أن تكون مقتنعة بضرورة التغيير. وتساعد الصحف والمراسلات المنتظمة على إقناع الرأي العام بالتغيير المطلوب. وموافقة الرأي العام ضرورية، حتى لا يكون الإقدام على التغيير ناقصاً، وحتى لا ينضم بعض الناس إلى ضرب المستبد، فتكون الغلبة في جانبه. فلابد من تقرير شكل الحكومة المطلوبة، بديلاً من الاستبداد، قبل مقاومته حتى لا يقع الخلاف في أثناء محاولة إزالته. ويشدد الكواكبي على أهمية تعميم الشكل المطلوب لا الاقتصار على موافقة الخواص، وذلك لأننا إذا أردنا له النجاح فلابد أن يأتي مترافقاً بقبول الرأي العام(١١).

هذا فضلاً عن أنّ بث الوعي وإقناع العامة بالشكل المطلوب هو أمر واجب على كل إنسان يرى في نفسه القدرة على ذلك. فعلى كل إنسان قادر أن يرتب بين أوقاته وأشغاله، ويترك الشغل الذي لا يجد له وقتاً كافياً، أو يفوضه إلى من يفيه حق القيام به. ويرتب نفقاته على نسبة المضمون من كسبه، ولا يحمل نفسه مالا تطيق، بل يتخصص في عمل واحد، لأن العلم الدقيق والإتقان ضروريان للنجاح في أي عمل كان. ويرتب نفسه للمجد على حسب استعداده الحقيقي، فلا يتطاول على ما لا يستطيعه، وعليه أن يسعى إلى تربية الآخرين على ذلك، بالإقناع والموعظة والقدوة الحسنة(١٢).

((والخلاصة أن الراغب في نهضة قومه، عليه أن يهيء نفسه ويزن استعداده ثم يعزم متوكلاً على الله في خلق النجاح))(١٣) وهذه من وظيفة عقلاء الأمة وسراتها. فإذا عرفنا أن الأمة هي مجموعة أفراد، أدركنا تأثير الفرد الواحد في أمته، وأمكننا القول إن اجتهاد كل فرد في ترقية نفسه كفيل بترقي الأمة كلها، لذلك فإن مقاومة الاستبداد، وطلب الحرية، وتغليب الشريعة على السلطة، وتوحيد الله حقاً، وتقييد الحكام، وطلب المجد، للوصول إلى المساواة والعدالة والحرية، في ظل سلطة عامة، هي أمور مطالب بها كل فرد في الأمة "وقد قال تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**)..))(١٤). والنتيجة أن الأمة ((ليس لها من يحك جلدها غير ظفرها، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والإهداء والثبات)). وهذا الإهداء والأمر بالمعروف، متعين على كل فرد في الأمة،

ولو أهمله سواه، لأنّ على المسلم أن يعمل من غير أن ينتظر ذلك من غيره. حتى إذا سعى كل فرد بنفسه إلى إقامة الحق ومقارعة الباطل، وجد في أمته كثيرين على شاكلت، وبذلك يتجمّع حشد كبير في وجه الاستبداد يعرف كل منهم ((أن الله، جلّت حكمته، قد جعل الأمم مسئولة عن أعمال من تحكمه عليها))(١٥)، وأنّ على الإنسان أن يتحمّل مسؤولية حياته ومصيره، وأنّ الأمّة لا تسترجع عزّها إلاّ بعد أن تعي حالتها، وتبلغ رشدها، وتعرف أن المستبدّ وأعوانه لا يمكنهم إنقاذ الأمة لأنّ وزير المستبد مستبد لئيم مثله ((فهل يجوّز العقل أن ينتخب رفاق من غير أهل الوفاق))(١٦) مع معرفة أن المستبد لا يستوزر إلا بعد الاختبار. بناء عليه، علينا ألاّ نغترّ بما يتشدّق به الوزراء والقواد من الإنكار على الاستبداد وادعاء مطلب الإصلاح، وألاّ ننخدع لمظاهر التقوى في بعضهم، ولا نثق بهم، لأن الخير ينافي سيرهم وسيرتهم، وهم لا يقصدون بادعاءاتهم ومظاهرهم غير إقلاق المستبد، وتهديد سلطته ليشاركهم في استدرار دماء الرعية، واستباحة أموالها. ولنعلم أن العقلاء والمثقفين، هم الوحيدون القادرون على تحرير البلاد. والقضاء على الاستبداد وأعوانه، حتى إذا نشروا الوعي بين الناس هبّوا جميعاً إلى إزالة الاستبداد واستبدال حكومة شوريّة به ينعم في ظلّها الناس بالحرية والمساواة.

٢- التدريج:

إنّ عملية الإصلاح لا يمكن أن تتم بين ليلة وضحاها، لذلك لا يطالب الكواكبي بالتغيير المفاجيء، وإنّما يريد أن يتم التغيير بالتدريج، فإذا كان ((سبب الخلل النازل هو الجهل الشامل)) فلابد من ((إنذار الأمة بسوء العاقبة) وتقريع أفرادها على تفرقهم وتقاعسهم وسكونهم إلى الجهل إلى أن يدركوا أن ((الدواء هو: أولاً تنوير الأفكار بالتعليم، ثانياً إيجاد شوق للترقي في رؤوس الناشئة))(١٨) وليس هذا بالعمل الهين، وإنما يحتاج توجيه الرأي العام إلى صبر وجهد ((ولا يخفى أن إصلاح الفكر العام دونه صعوبات كثيرة: لأن العامة تأبى قبول كل ما يخالف ما تقرر عندها))(١٩). ولابد أن يتصدّى لهذا العمل العلماء الغيورون، فيستعملون النصح والتوبيخ مع الشباب، ويحاربون فتور الشيوخ بجرائد مخصوصة، تقابلهم باللوم والتبكيت، ويسلطون عليهم أقلام الأدباء وألسنة الشعراء، وبمثل هذا التدبير تثور حرب أدبية بين الناشئة والواهنة حتى يدبّ حبّ العلم في النفوس وتتصلح الأخلاق ويكثر في الأمة أباة الضيم(٢٠).

وقد اتفق الحكماء على أن إصلاح الأخلاق من أصعب الأمور وأحوجها إلى الحكمة والعزم القوي، وقد سلك الأنبياء، لإنقاذ الأمم من فساد الأخلاق، مسلك الابتداء أولاً بفك العقول من الشرك بالله، ثم جهدوا في تنويرها بمبادىء الحكمة وتعريف الإنسان بأنه حر مختار، ثم علّموه أن الإنسان مكلّف بقانون الإنسانية، ومطالب بحسن الأخلاق، وعلموه ذلك بأساليب التعليم المقنع، وبث التربية التهذيبية. والحكماء السياسيون الأقدمون اتبعوا الأنبياء في سلوك هذا الطريق وهذا الترتيب، أي بالبدء بالفطرة الدينية، التي تؤدي إلى تحرير الضمائر، ثم بالتربية والتهذيب والتعليم، فجددوا الدين ونقّحوه

وأصلحوه، لتجديد خليق أخلاق الأمم. أمّا بعض الحكماء الغربيين المتأخرين فقد حاولوا اختصار الطريق، بتشجيع أعوان المستبد على الفساد، لإيقاظ الحقد عليه، بغية تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق. إلا أن بين الشرقي والغربي فروقاً كثيرة مما يجعل من غير الممكن اتباع مذاهب زعماء الحرية في الغرب، الذين نشأت حركة قوية في أفكارهم، بعد أن نقل الإسلام العلم إليهم، فاغتنموا قوة هذه الحركة وأضافوا إليها مالا يصلح للشرقيين، من ذلك: التغني بالحرية بدل الدين، واستباحوا القسوة، وقاعدة أن الغاية تبرر الوسيلة، لكننا، نحن، لا يمكننا أن نلتمس دواءنا إلاّ ((عن طريق إحياء العلم وإحياء الهمة مع الاستعانة بالدين)) فننشر التعليم العملي والثقافة الاجتماعية ببساطة ووضوح مسترشدين بهدى العلماء(٢١).

ومن الضروري أن يشمل التعليم كل الأعمار والفئات، ولكل بحسب ما يناسبه ((ولابد أن تصحب التربية من بعد البلوغ، تربية الظروف المحيطة، وتربية الهيئة الاجتماعية، وتربية القانون أو السير السياسي، وتربية الإنسان نفسه))(٢٢) لأن التربية عملية اجتماعية، تلعب فيها الظروف المحيطة دوراً رئيساً. كما أن التعليم لا يفيد شيئاً، إذا لم يأتِ عن اقتناع المتعلّم بضرورته. والاقتناع يقوم على الحرية بين طرفي العلاقة: المعلّم والمتعلّم، ويعتمد على الحوار بدل التلقين، ويكون بما يتلاءم مع ميول المتعلم ورغباته. وهذا ينسجم مع تعاليم الأديان، التي تسترشد بالإقناع طريقاً للهداية، في الدرجة الأولى، ثم تحاول ذلك عن طريق الترغيب ثم الترهيب.

والتربية المطلوبة هي إعداد العقل للتمييز والمحاكمة، وحث الناس على تقوية الإرادة وعلى إتقان الأعمال، وهي تربية تشمل العقل والنفس والجسم، فتقوي الأجسام وتحيي العلوم وتنمّي الأخلاق وتربي النفس ((على معرفة خالقها ومراقبته والخوف منه))(٢٣) وتدعو إلى كل ما هو خير ((لا ينبت إلاّ في أرض العدل، تحت سماء الحرية، وفي رياض التربيتين العائلية والقومية))(٢٤).

ولأن التربية غير ممكنة في ظل الاستبداد فعلى عقلاء الأمة أن يسعوا إلى رفع الضغط عن العقول لتنطلق في سبيلها وتمزق الأوهام، وأن يقنعوا الناس بأنّهم خلقوا لغير الذل، وأن يحركوا قلوبهم بخطابات مثيرة تدفعهم إلى اليقظة، وترفع عنهم التأخر، وأن يجعلوهم واثقين بأنفسهم ((ثم بعد ذلك يعتنوا بالتربية حيث يمكنهم حينئذ أن ينالوها على توالي البطون))(٢٥).

إذاً لابد من إزالة الاستبداد الذي يضغط على العقول، قبل البدء بالعملية التربوية الشاملة السليمة، وإزالته لا تعني بالضرورة إزالته مادياً، وإنما إزالة ضغطه على العقول، بالتوعية المبدئية على أنه شر يجب التخلص منه، وأنه يداري قسره بجهلنا، ثم بعد أن يتم القضاء عليه، يمكن البدء بعملية التربية الشاملة، التي لا ينتظر منها أن تؤتي ثمارها إلا في زمن طويل. ((ومن الحكمة استعمال اللين والتدريج والحزم والثبات في سياسة الإرشاد، كما جرى عليه الأنبياء العظام))(٢٦). فقد ينفر الناس من التربية إذا لم تأتهم بشكل يتناسب وأوضاعهم الراهنة. على العلماء أن يجتهدوا في إيقاظ الناس وتوعيتهم على ضرورة محاربة الاستبداد، وأن يبينوا لهم كيف يعيش الإنسان هانئاً إذا كان حراً طليقاً ((وخلاصة القول أن الأمم التي يسعدها جدها لتبديد استبدادها، تنال من الشرف

الحسي والمعنوي ما لا يخطر على فكر أسراء الاستبداد))(٢٧) وإذا أردنا نيل هذا الشرف علينا السعي نحو الترقي الحيوي، الذي يتدرج فيه الإنسان، من الترقيّ بالذات، إلى الترقي بالعائلة. ثم بالعشيرة، ثم بالإنسانية. ويجب ألاّ ننسى أن الترقي يقوم على أسس من العلم والتربية، وتهذيب النفس والأخلاق، والارتقاء بالعلاقة مع الآخرين بالتعاون. والترقي يتم بالموازنة بين الإدارة والرغبة، وبين النفس والعقل، ولابد من تغليب العقل على النفس لتغليب الإرادة على الرغبة. وهذا يتحقق بمساعدة الأديان، التي لا يمكن إغفال دورها في إحداث الترقي الإنساني، إلا أنها، بالوقت نفسه، يجب ألا تُتّخذ ذريعة لإحداث التفرقة بين الإخوان، الذين يتبعون أدياناً مختلفة(٢٨).

ويخاطب الكواكبي بني قومه، يحرضهم على التكاتف الوطني، قائلاً: ((أعيذكم من الخزي والخذلان بتفرقة الأديان وأعيذكم من الجهل، جهل أن الدينونة لله)(٢٩). فالدين شأن كل إنسان وربه، ينبغي ألا يتدخل به الآخرون. كما يوجّه خطابات تحريضية إلى بني قومه، وبني دينه، وإلى أبناء الشرق، ليقوموا من الذل والتخلف، فيتركوا التقليد ويتمسكوا بالإرادة، ويرفضوا الظلم، ويبذلوا كل تضحية ممكنة، ويعودوا إلى الدين الأصيل، الذي يدعو إلى التسامح. ويخاطب الغربيين، الذين يتذرعون بحماية المسيحية ليضربوا الوحدة الوطنية، بقوله: ((دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم بالفصحاء)(٣٠) فنحن قادرون على التعايش، بالرغم من اختلاف أدياننا، وقادرون على حماية أدياننا بأنفسنا. ويقول للشرقيين: إن اللحاق بالغرب يتطلب (الصدق في الدين وفي الأخلاق، والاستقلال في الرأي، والحرص على الحرية وعلى الوقت والعمل، وعدم الخوف إلا من الله)(٣٠) فإن إنسان الغرب قد قرر قواعد تضافر عليها العقل والتجريب، وعلينا أن نستنير بما ينفعنا منها، ونسترشد بمبادىء ديننا، حتى نتمكن من التدرج في الترقي. ((وأنفع ما بلغه الترقي في البشر، هو إحكامهم أصول الحكومات المنتظمة ((وبجعلهم ألا قوة ولا نفوذ فوق قوة الشرع ((وبجعلهم قوة التشريع في يد الأمة ((ويجعلهم المحاكم تحاكم السلطان والصعلوك على السواء ((وبجعلهم الأمة يقظة ساهرة على مراقبة سير حكومتها))(٣١) وذلك "لأن للحكومة تأثيراً مباشراً وعريضاً على نواحي حياة البشر كلها، ولهذا يجب أن يراقب الشعب حسن تنفيذ القانون الذي يضعه حتى لا تتجاوزه، ولا يدع لها نفوذاً، غير القيام على تنفيذه، بشكل يضمن المساواة والعدالة للجميع. لذلك فإن ((تقرير شكل الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر))(٣٣)، خاض فيها كثير من الباحثين، بغية رسم معالم الحكومة الصالحة، ولكن قلّ من توصل منهم إلى ذلك، وحتى لو أن بعضهم اتفق على بعض القواعد الأساسية، إلا أنهم اختلفوا في وجوه تطبيقها على أحوالهم الخاصة.

هذا علاوة على أن من يتولّى السلطة لا يلبث أن يحنث بوعوده، التي قطعها على نفسه في تحقيق العدالة والحفاظ على المصلحة العامة، بل إنه ليأتي بأفظع الجرائم ثم يحاول تأويلها على أنها لمصلحة الأمة. وهذا كله لأنه يمتلك القوة التي تغريه بالاستبداد. ((ولأن القوة لا تقابل إلا بالقوة))(٣٣)، لذلك على الأمة، التي يحكمها الاستبداد، أن تقاومه بكل ما أوتيت من القوة. لكن الأمة، إذا رسخ فيها الاستبداد وتعودته، لا تسأل عن الحرية، ولا تلتمس العدالة، ولا تعرف قيمة الاستقلال؛

بل هي تتعود التبعية العمياء. وحتى إذا نقمت على المستبد، فإنها تنتقم من شخصه ولا تقتلع الاستبداد من جذوره، وهكذا تستبدل مستبداً بمستبد. وقد تتحرر من الاستبداد عفواً وبلا تخطيط فلا تلبث تتخبط في الفوضى حتى يعاودها الاستبداد أشد وطأة وأكثر شراً.

ولهذا فإن ((الحرية التي تنفع الأمة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التي تحصل عليها إثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئاً))(٣٤)، ومن يريد أن يأخذ بيد الأمة، لإنقاذها من شر الاستبداد، ومساعدتها على اقتلاعه من جذوره؛ عليه ((أن يبث فيها الحياة وهي العلم، أي علمها بأن حالتها سيئة وإنما بالإمكان تبديلها بخير منها))(٣٥). فإذا شعرت بآلام الاستبداد ومساوئه تتحمس للتخلص منه وتسعى لاستبداله. وإيقاظ شعور الاستياء في الأمة، التي تعاني من وطأة الاستبداد، إنما يقع على عاتق ذوي الشهامة، ممن يرغبون في نهضة قومهم، الذين على كل واحد منهم، حتى يصغي الناس إليه، أن يحرص على ترقية معارفه، وإتقان أحد العلوم، والمحافظة على الآداب العامة، وقلة الاختلاط بالناس، وتجنب مصاحبة الحكّام والممقوتين، وتجنب الحسد، واختيار الأصدقاء، وكتم الآراء، والتحلي بالأخلاق الحميدة، والثبات على المبادىء، والشفقة على الضعفاء، والغيرة على الوطن والدين (٣٥). حتى إذا عمّ الوعي واجتمع الرأي، بدأت على الاستبداد حملةٌ شعواء. وهذا يقودنا إلى الشرط الثاني الذي وضعه الكواكبي لرفع الاستبداد، ونعني به مقاومة الاستبداد باللين والتدرج لا بالشدة والعنف. والوسيلة الوحيدة لإزالته ((هي ترقي الأمة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس))(٣٦) من قبل الراغبين في نهضة الوطن، وتخليصه من أسر الاستبداد وشروره. والذين عليهم أن يعلموا أن اقتناع الناس بضرورة التخلص منه لا يتأتى إلا في زمن طويل، وأن إزالته ليست بالأمر السهل، بل هي تحتاج إلى جهد وصبر طويلين. كما لابد من معرفة ((أن كل أمر يحصل بقوة قليلة في زمان طويل يكون أحكم وأرسخ وأطول عمرا مما إذا حصل بمزيد قوة في زمان قصير))(٣٧) فلا ينبغي أن يقاوم الاستبداد بالعنف كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً، ثم لا تثمر عن شيء. أمّا إذا اشتد الاستبداد وانفجرت الفتنة فعلى العقلاء أن يتباعدوا عنها، مبدئياً، حتى يتم حصد المنافقين والمستبدين، بعدئذٍ عليهم أن يوجهوا أفكار الناس، بالحكمة، نحو تأسيس العدالة، وذلك بالإشراف على إقامة حكومة لا عهد لرجالها بالاستبداد، ولا بمن لهم علاقة بالفتنة التي حدثت، وذلك ليصار إلى بناء حكومة جديدة جذرياً.

ويبين الكواكبي كيفية اندلاع الفتنة أو الثورة الفجائية على الاستبداد، من خلال استعراضه بعض أحوال مخصوصة تهيّج العوام. فهي لا تحدث غالباً إلا عقب أحوال منها:

١- مشهد دموي يوقعه المستبد على مظلوم

٢- حرب يخرج منها المستبد خاسراً

٣- إهانة المستبد الدينَ

٤- تضييق اقتصادي شديد

٥- مجاعة أو مصيبة عامة

٦- تعرّض المستبد للمحرمات

٧- مناصرة المستبد العدو

إلى غير ذلك من الأمور المماثلة لهذه الأحوال.

لكن المستبد يحاول التحسّب من تلك المزالق بمساعدة من أعوانه.

وقد يحدث أن يسوقه بعض معاونيه للوقوع في إحداها، وهم أقدر الناس على الإيقاع به، لذلك يحاول محاباتهم وإذا أراد شراً بأحدهم فإنه يوجه إليه ضربة مباغتة.

ولمن يريد إثارة الشحناء، ضد الاستبداد، يرسم الكواكبي بعض الطرق لمناهضة المستبد تحت ستار الدين، بإلهائه بالفسق والفجور، وتغريره بأن الأمة راضية عنه، وقيادته إلى ضرورة المزيد من التشديد لحفظ النظام، وحمله على إساءة التصرف، وكتمان الرشد عنه لإبعاده عن ملاحظة ما يُخطط له، وبجعل أعوانه يغضون الطرف بإشغالهم في نهب مال الأمة(٣٨).

وقد فعل ذلك بعض المفكرين الغربيين إذ شجعوا الاستبداد بغية تعميم الحقد عليه. لكن الطريق الأمثل لإزالة الاستبداد، في تصور الكواكبي، هو تجنب مثل تلك الثورات الدامية، والاستعاضة منها بالعمل الدؤوب على تجديد الدين وتنقيحه لتجديد أخلاق الأمة والنهوض بها عن طريق إحياء العلم، وإيقاظ الشعور على ضرورة استبدال حكومة شورية بالاستبداد. ثم حمل الأمة على البحث في القواعد السياسية المناسبة لها.

ويركز الكواكبي على أهمية برنامج تدريجي كامل لإصلاح أحوال الأمة. بحيث إن الثورة على الاستبداد لا تبدأ إلا بعد توافر شروط نجاحها، لأن ((كل أمر، كلياً كان أو جزئياً، لا يحصل إلا بقوة وزمان متناسبين مع أهميته))(٣٩) وإلا كان نصيبه الفشل. لذلك يجب أن تكون مقاومة الاستبداد مقاومة واعية منظمة. وتنظيم المجتمع يقوم على التضامن والاتحاد بين الأفراد ثم بين الأمم. ويجب ألا تكون الفوارق الدينية عائقاً للاتحاد الجنسي (=الوطني) بين الناس، كما يجب ألا تكون الفوارق الجنسية عائقاً للاتحاد الديني بين الأمم.

ويضرب الكواكبي مثلاً على تجاوز ذلك كله بأمريكا، التي وجدت لنفسها مخرجاً من تضارب الانتماءات. فما أحرانا أن نفتكر في ما وصل إليه الغربيون، لنتعظ بما لاقوه من الأهوال، وهم في طريقهم نحو تحرير أنفسهم من سطوة الاستبداد. فإذا كان أقرب طريق للإصلاح السياسي، هو إصلاح الدين، والعودة به إلى أصوله الصحيحة الأولى؛ وإذا كان النهج التدريجي، هو أفضل السبل لتحقيق الهدف؛ لذلك فإن البرنامج التدريجي الواعي يجب أن يبدأ من إصلاح الدين لتصلح السياسة.

٣- إصلاح الدين:

إن كل إنسان مطالَب بأن يتبع في أخلاقه وأعماله قانوناً يتوافق ومجتمعه في أساسياته، كذلك على كل قوم أن يتخذوا قانوناً لا يتضارب مع قوانين الأقوام الذين تربطهم معهم علاقات من أي نوع كانت، وذلك حتى يتم التآلف والتعايش بين الأقوام.

ويرى الكواكبي أن الناموس (= القانون) الطبيعي في البشر هو ناموس وحشي لا خير فيه، لأنه مبني على تنازع البقاء، وحفظ النوع، والتزاحم على الأسهل، والاعتماد على القوة؛ وهذه كلها قواعد شر ((لايلطفها غير ناموس شريف واحد، مودع في فطرة الإنسان، وهو: إذعانه الفكري للقوة الغالبة، أي معرفة الله بالإلهام بالفطري)) وهذه الفطرة الدينية في الإنسان، هي التي تجعل حياته مقبولة، وتجعل تصرفاته متوازنة، تبعده عن إضرار غيره طمعاً في منفعة ذاتية ((وذلك بما يؤمله المؤمن من المجازاة والمكافأة، والانتقام منه وله)) في الحياة الأخرى. والإنسان مفطور على الشعور بوجود قوة غالبة عاقلة، يعبر عنها العامون بلفظة (الطبيعة)، والراشدون المهتدون يعبرون عنها بلفظة (الله)(٤٠).

والدين بمعناه العام هو إدراك النفس وجود تلك القوة الغالبة، ومن هنا فإنه لا يوجود إنسان بلا دين ((بل كل إنسان يدين بدين إما صحيح، أو فاسد عن أصل صحيح، وإما باطل أو فاسد عن أصل باطل))(٤١)، والدين الصحيح يكفل السعادة في الدنيا، والفلاح في الآخرة.

إن الله يبعث الرسل، لينقذوا الناس من ضلالة الشرك، ويهدوهم إلى عبادة الله وحده، وبذلك يملكون حريتهم، التي تحميهم من ذل الاستعباد خوفاً من مستبد أو ظالم متجبر. والأديان السماوية كلها كانت في بدايتها صحيحة، تبث النظام والنشاط وتهدي إلى سعادة الدارين، إلى أن طرأ عليها التحريف والتشويش والتشديد فداخلها الشرك بالله.

لقد جاءت التوراة، ومن ثم الإنجيل، بالتوحيد، وتلا ذلك الإسلام مطالباً بالتوحيد وهادماً الشرك بالكلية. فقد ((بني الإسلام بل وكافة الأديان على (لا إله إلا الله)، ومعنى ذلك أنه لا يعيد حقاً سوى الصانع الأعظم))(٤٢). لذلك على الإنسان ألا يخضع إلا لله فلا سيادة ولا عبودية في الإسلام إلا له. لكن تغييراً حدث في الدين، فتُرك أصله، واتبعت مزيدات ليست منه في شيء، فغدت حالة أكثر المسلمين تشبه حالة المشركين، إلا أهل جزيرة العرب، الذين استطاعوا المحافظة على أصول الإسلام. ولأنّ ذلك حدث لذلك بات من الضروري أن نحيي الدين الأصيل. ونصلح ما فسد منه، برد العامة عن ميلها إلى الشرك الأول. وهذا أمر غير هين، ولا يمكن تنفيذه إلا بالعلم والاجتماع على أهمية العودة إلى الإسلام، في أصوله الأولى، بعيداً عن النقول المتخالفة. فلابد ((أن نترك جانباً اختلاف المذاهب التي نحن متبعوها تقليداً))(٤٣) وأن نعتمد ما نعلم من صريح الكتاب، وصحيح السنة، وثابت الإجماع، كما فعل أجدادنا الأولون، إذ إن مذهب السلف هو الأصل الذي لا يرد، وهو الذي يجعلنا لا نتفرق في الآراء، ويمكننا من نبذ التقليد، الذي يخالف نص الكتاب أو صريح وثابت

الإجماع. فعلى العلماء أن يقاوموا فكرة التعصب لمذهب دون آخر، ليتمكنوا من جمع كلمة الأمة على رأي واحد، بعيداً عن التشدد في الدين، الذي لم يجعل الله على الناس فيه من حرج، بل إنه أراد أن يرفع الأغلال، التي كان يرسف فيها الناس، وأراد أن يخفف عنهم التكاليف الثقيلة، لذلك لم يكلف الإنسان إلا بما له قدرة عليه، كما أمره بأن لا يغلو في دينه وبأن يقتصد فيه.

وحتى لا يغالي الناس في التعصب للدين، وحتى يتم جمع كلمة المسلمين؛ يقترح الكواكبي أن يعقد فقهاء الأمة كتاباً في العبادات، يعتمده المسلمون جميعاً، ويُذكر فيه الحد الأدنى للفرائض والواجبات، وكتاباً تذكر فيه السنن المستحبة، وكتاباً للسنن الإضافية، ثم كتاباً للمنهيات فيه المكفرات والكبائر، ثم الصغائر والمكروهات ومثل ذلك توضع كتب للمعاملات بحسب أحكامها الإجماعية أو الاجتهادية أو الاستحسانية ((فبمثل هذا الترتيب يسهل على كل من العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه، فيعمل به على حسب مراتبه وإمكانه، وبهذه الصورة تظهر سماحة الدين الحنيف))(٤٤). ومن الضروري أن نلتمس للضرورات أحكاماً اجتهادية، تعمل بها الأمة، ما دام المقتضى باقياً، ويأمر بها الإمام أو السلطان، منعاً للخلاف.

وما أحوج الشرقيين، من الأديان كلها، أن يهجروا العلماء الأغبياء، ويجددوا النظر في الدين، لإعادة النواقص المعطلة فيه، وتهذيبه من الزوائد الباطلة، فيعيدوا الدين إلى أصله. ولا يصلح الدين إلا بالعلم والعلماء الذين يهدون الناس إلى خير الدنيا والآخرة.

إن العلوم أخذت تنمو في الغرب، وقد ظهرت ثمراتها العظيمة في شؤون الحياة، وعلى المسلمين الاهتمام بها، لإصلاح دينهم، ولمجاراة جيرانهم، فقد ((أضحى المسلمون محتاجين للحكمة العقلية، التي كادت تجعل الغربيين أدرى منا حتى في مباني ديننا))(٤٥) وإذا أردنا أن نستعيد نشأتنا، وأن نجلب إلى ديننا العالم المتمدن، علينا أن نهتدي بأنفسنا، وأن نبدي مزيداً من الاهتمام بالعلم، ونصغي إلى نصح العلماء العاملين، ونمنع الشعوذة، ونجاهد للحط من قدر العلماء المنافقين الذين يحاولون ممالأة المستبد السياسي، ونتعلم كيف نفرق بين الأوامر الدينية والأوامر السياسية. وهذا الإصلاح الديني ضروري، لأن السياسيين ((يعتبرون أن إصلاح الدين هو أسهل وأقوى وأقرب طريق للإصلاح السياسي))(٤٦) وأنه متى زال أحدهما زال الآخر، فإذا صلح الدين صلحت السياسة. والسياسة في نظر الإسلام الصحيح تقوم على الشورى، لذلك فإن مجرد العودة إلى الينابيع الإسلامية الأولى، تعني عودة إلى الشورى السياسية.

كما أن للدين فوائد كثيرة، فهو يفيد الترقي الاجتماعي إذا صادف أخلاقاً فطرية لم تفسد، فينهض بها كما نهضت الإسلامية بالعرب، وهو أكبر معين على تحمل مشاقّ الحياة. والدين المبني على العقل أفضل صارف عن الخرافة، وأنفع وازع للنفس، وأقوى منشط على العمل، ومثبت على المبادىء الشريفة. كما أن الدين هو أفضل مقياس يُستدل به على رقي أو انحطاط نفوس الأمم والأفراد.

وأحكام الإسلام أحكام يتلقاها العقل بالقبول والإجلال. إذ جاءت الإسلامية بالحرية والعدالة والمساواة والشورى، ولكي يتم لنا تحقيق الإسلامية، والتمسك بها، لابد من إنشاء جمعية تهتم بإصلاح الدين، وتحافظ على مبادئه السامية(٤٧).

٤- إنشاء الجمعية:

أراد الكواكبي التنقيب عن أفضل الوسائل لدرء الاستبداد، والقيام بمشروع النهضة الإسلامية. فنظر حوله ورأى أن العلماء أطلقوا المواعظ، وحاولوا القيام بحركة تجديدية، إلا أن حركتهم لم تنجح، لعدم اجتماع كلمتهم وقوتهم على إجراء النهضة، لذلك راح يدعو إلى إيجاد التعاون المنظم بين جميع من يريد إسقاط الاستبداد، والنهوض بالأمة، لأنه لاحظ أن ((الجمعيات المنتظمة يتسنى لها الثبات على مشروعها عمراً طويلاً يفي بما لا يفي به عمر الواحد الفرد))(٤٨) فإن يد الله مع الجماعة. وبمثل هذه الجمعيات المنتظمة يكمن سر نشأة الأمم الغربية وتطورها. إلا أن إيجاد الجمعية يقع على عاتق الواعين في الأمة، ولهذا نظم الكواكبي أحد كتابيه على أنه ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية، الذي تصور انعقاده في مكة من اثنين وعشرين ممثلاً عن الأقطار الإسلامية، أكثرهم من العرب، تحت شعار "لا نعبد إلا الله". ورأى في اجتماع هذه الفئة المثقفة بداية خير عميم ((وكل عمل عظيم قد ابتدأ به فرد ثم تعاوره غيره إلى أن كمل))(٤٩)، ولا يستطيع القيام بمثل هذا العمل إلا الراشدون من أبناء أية أمة تريد النهوض، فعلى علماء الأمة إيقاظ الناس، وتوعية العوام، حتى يهبوا من رقادهم، وينفروا تلبية لمطالب علمائهم بالاجتماع والتعاون، لأن الاشتراك هو أحد أسباب نجاح الأمم المتمدنة، وبه تُضبط الحكومات ويتم الحفاظ على القومية. فعلى الناس أن ينبذوا الكسل، ويهبوا إلى التعاون والاجتماع، متسلحين بالعلم. ويقول الكواكبي داعياً إلى عقد جمعية موسعة في مكة:

((هلموا إلى بذل التعاون إنه ... بإهماله إثم على كل مؤمن

هلموا إلى (أم القرى) وتآمروا ... ولا تقنطوا من روع رب مهيمن))(٥٠)

ويتمثل قول الأستاذ المكي الذي اختاره رئيساً للاجتماع: إن الله أمرنا بالتعاون على البر والتقوى، وكذلك فعل نبينا القائل: إن (المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضاً)، وكان وأصحابه أمرهم شورى بينهم. وإننا بإنشاء جمعية موسعة نتمكن من السيطرة على الحكومة، فنحملها على توفير الأمن والحرية، ونستطيع دفع الاستبدادين: الداخلي والخارجي (= الاستعمار)، فلا يعود بمقدور أحد الاعتداء علينا، لأنهم يرون قوة الشرع مصونة بمراقبة الأمة لتحققها وصيانتها. كما ((ينبغي أن لا يهولنا ما ينبسط في جمعيتنا من تفاقم أسباب الضعف والفتور كيلا نيأس))(٥١)، ولننظر كيف استرجعت الأمم الأخرى نشأتها بعد الضعف. ولنوقن أن الأمر ميسور لأنه قد (نشأ في الإسلام إنجاب أحرار وحكماء أبرار يعد واحدهم بألف وجمعهم بألف ألف. فقوة جمعية منظمة من هؤلاء النبلاء كافية لأن تخرق طبل حزب الشيطان، وتسترعي سمع الأمة مهما كانت في رقاد عميق،

وتقودها إلى النشاط)) فان جمعية من هؤلاء تستحق أن تعقد الآمال بناصيتها لنهضة الأمة من الجهالة والرقي بها بعيداً عن السياسة. خاصة وأنها جمعية تعمها الشورى، ولا يصرّ فيها أحد على رأيه الذاتي(٥٣).

ومن المعروف أنه لولا دعاة التجمع والاتحاد ((لضاعت الأديان وتشعبت أخلاق الأمم، ونالهم ما نالنا من أن كل فرد منا أصبح أمة في ذاته)) (٥٣)، وهذه الذاتية لا ترقى لا بالمجتمع ولا بالفرد، لأن الإنسان ((مدني بالطبع، لا يعيش إلا بالاشتراك)) فكيف لا نطالب بالاجتماع والاشتراك ونحن في ديننا ما يحثنا على ذلك، هذا علاوة عمّا نلاحظه من ثمرات الاجتماع في الأمم الحية المعاصرة، التي مع أنه ليس لديها الجماعة والجمعة وجمعية الحج، فقد احتال أهلها للاجتماع وتبادل الآراء بوسائل شتى منها: العطلة الأسبوعية، وإعداد الساحات والمنتديات للاجتماع والمذاكرة والتظاهرات، والاهتمام بالمتنزهات العامة وبالاحتفالات الرسمية والمهرجانات، والاعتناء بالمسرح، وتخصيص أيام لاحياء ذكرى السلف، وإقامة النصب التذكارية، ونشر الوقائع والمطالعات في الجرائد، وإنشاد الأغاني الحماسية، وذلك كله ليتمكنوا من تداول أحوالهم فيما بينهم بطريقة شورية. والمسلمون لديهم الوسائل المؤسسة للشورى والكفيلة بترتيب اجتماعاتهم، وأعني بذلك يقول الكواكبي– صلاة الجماعة والجمعة، وجمعية الحج التي يمكن التوسل بها لإنشاء جمعية يتباحث المسلمون فيها بشؤونهم(٥٤).

وبعد إيصانه بضرورة إنشاء جمعية الموحدين، يحاول أن يضع قانوناً لها، على لسان ممثلي الأقطار الإسلامية، الذين تخيلهم مجتمعين في مكة للتباحث، وجعلهم يخرجون، نتيجة اجتماعاتهم، بقانون يبدأ بمقدمة تقول: إن المسلمين في فتور يجب تداركه، وسبب الفتور هو تهاون الحكام ثم العلماء ثم الأمراء. وجرثومة الداء هي الجهل المطلق، وخاصة الجهل في الدين. والدواء هو: أولاً، في تنوير الأفكار بالتعليم، وثانياً، في إيجاد شوق للترقي في رؤوس الناشئة. ووسيلة المداواة هي عقد الجمعيات التعليمية القانونية. والمكلفون بالتدبير هم حكماء الأمة ونجباؤهم من العلماء، لتتم إزالة الفتور بالتدريج. والعرب هم أهل لإزالة هذا الفتور.

فلابد من تشكيل جمعية يرأسها العرب وتسمّى (جمعية تعليم الموحدين) وتكون ذات مكانة ونفوذ في دائرة القانون الآتي البيان.

وفي الفصل الأول من قانون الجمعية، يتحدث الكواكبي عن تشكيلها في ثلاث عشرة قضية، تتناول عدد الأعضاء وصفاتهم؛ مركزاً على الإسلامية، والتميز بعلم أو جاه أو ثروة، وإتقان الكتابة، وسلامة الحواس، وطيب السمعة، والنشاط في الأعضاء. ويعين مركز الجمعية في مكة على أن تكون لها شعبات في مناطق إسلامية كثيرة، ويجوز أن يكون مركزها المؤقت في بور سعيد أو الكويت(٥٥).

ويبحث الفصل الثاني من القانون في مباني الجمعية، إذ يتناول سبع قضايا يقرر فيها أن الجمعية لا تتداخل في الشؤون السياسية إلا بمسائل أصول التعليم وتعميمه، وأنها لا ترتبط بحكومة

مخصوصة، ولا تنتسب إلى مذهب إسلامي معين، بل توفق مسلكها الديني على المذهب السلفي المعتدل، ويكون شعارها "لا نعبد إلا الله"، وأهم أعمالها هو تعليم الأحداث وتهذيبهم. أما الفصل الثالث فيبحث في مالية الجمعية، والفصل الرابع في وظائفها التي من أهمها: إيقاظ فكر علماء الدين في تعميم وتسهيل القراءة والكتابة، والترغيب في العلوم والصنائع والفنون النافعة، وتخصيص المدارس بنوع من التعليم لكل مدرسة، وإصلاح تعليم اللغة العربية والدين، وتوحيد التعليم وأصوله، وتأليف كتب مختصرة بسيطة على ثلاث مراتب: للمبتدئين وللمنتهين، وللنابغين. من أهم وظائفها أن ((تعتني الجمعية في حمل العلماء وجمعيات الاحتساب على تعليم الأمة ما يجب عليها شرعاً من المجاملة في المعاملة مع غير المسلمين، وما تقتضيه الإنسانية والمزايا الإسلامية من حسن معاشرتهم ومقابلة معروفهم بخير منه، ورعاية الذمة والتأمين والمساواة في الحقوق، وتجنب التعصب الديني أو الجنسي بغير حق)). وتخصص الجمعية لمنشوراتها أربع جرائد: عربية وتركية وفارسية وأوردية. وترسل بعوثاً اطّلاعية إلى البلاد الإسلامية لإرشاد أهلها في الدين والمعارف ((بدون تعرّض للأحوال السياسية قطعياً)) وإذا عارضتها بعض الحكومات فإنها تحاول إقناعها بحسن نية الجمعية، وإلا فإنها تلجأ ((إلى الله القادر الذي لا يعجزه شيء))(٥٦).

وفي القضايا الختامية تقرر أن تكون سياسة الجمعية هي جلب قلوب من تتخيرهم، ويكون مظهرها العجز والمسكنة، فتتصح وتلاطف، ولا تلجأ إلى الإلجاء إلا في الضروريات. وقوتها الإخلاص في النية والثبات على العمل. وتعمل الجمعية على تذليل العقبات وبالتدريج، سلاحها العلم والتعليم، وغايتها خدمة المدنية والإنسانية، وغنيمتها بث الحياة في الموحدين. وبذلك يتم قانون الجمعية الذي أقره الأعضاء بالإجماع(٥٦). وقد أتبع هذا القانون بقرار جاء فيه: ((إن الجمعية ((وجدت أن لجزيرة العرب ولأهلها بالنظر إلى السياسة الدينية مجموعة خصائص وخصال لم تتوفر في غيرهم. بناء عليه رأت الجمعية أن حفظ الحياة الدينية متعينة عليهم لا يقوم فيها مقامهم غيرهم مطلقاً))، على أنها تحمّل بقية الأقوام مهمات مناسبة لهم من وظائف الجامعة الإسلامية فيُعهد بالسياسة الخارجية إلى الأتراك، وبالتنظيم إلى المصريين، وبالجندية إلى الأفغان وتركستان والخزر، وبالعلم والاقتصاد إلى إيران وأواسط آسيا والهند وما يليها(٥٧). ((وحيث كانت الجمعية لا يعنيها غير أمر النهضة الدينية، بناء عليه رأت الجمعية من الضروري أن تربط آمالها بالجزيرة وما يليها))، ويعدد الكواكبي أسباب ميل أعضاء الجمعية المصغرة للعرب، وخاصة عرب الجزيرة، ليبين أن الميل ليس ناتجاً عن تعصب سياسي أو جنسي، وإنما هو ناشئ عمّا للعرب من مزيات، يوردها الكواكبي في صفحات مطولة(٥٨). فهم قد عرف عنهم أنهم يلتزمون الشؤون الوطنية، ويعتمدون أسلوب لا مركزية الحكم، وقوانينهم لا تتعارض مع الشرع، وهم من المسلمين السلفيين عقيدة، وهم أهل الدين وحماته، وقد نزل القرآن بلغتهم، وأرضهم مهد الإسلام وتتمتع بموقع انعزالي في قلب العالم الإسلامي، وهي محصنة بفقرها ضد العالم الخارجي، إلى غير ذلك من صفات حميدة، يتمتع بها العرب عموماً، وأهل الجزيرة خصوصاً. ((فهذه هي الأسباب التي جعلت جمعية أم القرى أن تعتبر

العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية بل الكلمة الشرقية))(٥٩). ويقرر الكواكبي أخيراً على لسان الأمير الهندي الذي يعلّق على مباحثات الجمعية: أن "رجال هذه الجمعية.. حلّوا المشكلة حلاً سياسياً ودينياً معاً))(٥٩). ولا يخفي الأمير إعجابه بها وبمقرراتها وقانونها، مؤكداً أن مطمحها مركز على النهضة الدينية فقط، وأن الانتظام السياسي يأتي تبعاً للانتظام الديني، وأن العرب هم أهل هذه النهضة لأنه لا يغار على دينه أحد كالعرب، لذلك يجب أن تكون قيادة الجمعية منوطة بهم. وهم وحدهم القادرون على تحقيق برنامج الإسلامية المرجو تحقيقه والذي تقام بموجبه أفضل أشكال المساواة والحرية والعدالة والشورى، فينعم الناس بالمحبة والإخاء ويجنون ثمار التعاون فيفوزون بالدنيا والآخرة معاً.

•••

خاتمة:

إن منهج الكواكبي، في رفع الاستبدادية، يتميز بأسلوب تدريجي، يعتمد على تكاتف العقول الواعية بطريقة منظمة للقيام بالإصلاح الديني، تمهيداً للتغيير السياسي. والإصلاح حاجة ملحة مفادها إزالة المفاسد، وإكمال النواقص في الإدارة السياسية، لجعلها تتمكن من تحقيق المصلحة العامة. والوعي بالوضع الاستبدادي الفاسد هو الخطوة الأولى في طريق العمل على تغييره، لذلك لابد من توفير القدر اللازم من المعرفة عند الناس، وتهيئة الرأي العام لتقبل التغيير المنتظر. لأن الإطاحة بالاستبداد، وإقامة بديله، لا تتم إلا بالتدريج، عن طريق الرقي بالتربية والتعليم، ورفع مستوى الشعور لدى أفراد الأمة. وينصح الكواكبي محاربي الاستبداد بالابتعاد عن العنف ما أمكن.

وإذا حدث أن هبّ الناس في ثورة مفاجئة عليه، فعلى عقلاء الأمة التريث حتى انتهاء الفتنة ليفكروا جيداً في طريق مسار الأمة بعد انتصارها، ثم بعد ذلك يسعون إلى إقامة حكومة لا علاقة لها بما حدث. لكنه– على أية حال– يفضل الثورة التدريجية المخططة التي تبدأ بالإصلاح الديني، نظراً للارتباط الوثيق الصلة بين الدين والسياسة– صلاحاً وفساداً.

إن الدين قائم في فطرة الإنسان، والأديان السماوية صحيحة كلها، وقد جاءت لهدي الناس وتوعيتهم، إلا أن التغييرات التي طرأت عليها بدلت بعض مبادئها. وهذا ما حدث في الإسلام. ومن الضروري أن نصلحه وننقيه مما دخل عليه من مبتدعات غريبة عنه، وذلك بالعودة به إلى أصله وجوهره. وهذا لا يحدث إلا بأن يفهم كل إنسان دينه بشكل صحيح، ويتمسك بحريته فيه، وبأن تجتمع كلمة المسلمين تحت مذهب جامع، يمنع الخلافات لأنه يكتفي بالاعتماد على القرآن والسنة وثابت الإجماع. لذلك على أئمة المسلمين أن يضعوا كتباً سهلة يبسطون فيها أهم تعاليم الإسلام، ليساعدوا الناس على ترك الاختلافات المذهبية، وهجر المزيدات، والابتعاد عن التعصب. كما لابد لهم من تجديد النظر في الدّين بناء على متطلبات العصر، تاركين التقليد الأعمى، محاولين تطبيق الشرع على الأحوال. وعليهم أن يعبوا من شتى العلوم غير مقتصرين على العلوم الدينية، مدركين أن الدين

إنما يُعرف بالعلم. وأن ينفّروا الناس من المزهدات والجهل، ويذكّروهم بسماحة الدين، ويوعوهم بأنه لا علاقة لتعدد المذاهب بالنزعات السياسية، وأن التجمع ضروري للمسلمين كافة، وقد أمرت به الإسلامية التي أرادته كي يتعاون المسلمون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً وعملاً، من غير تهاون، لأن ذلك يرد الحكومة عن غيها، ويعود بها إلى وظائفها الأساسية. ويعود بالدين إلى كونه أفضل السبل للترقي الإنساني، وأسهلها للإصلاح السياسي.

إن انتشار الوعي هو الذي يحتم علينا الاهتمام بالدين الداعي إلى العمل والنشاط وإلى اهتمام الناس جميعهم، أو من ينوب عنهم، بالأمور السياسية لأنهم مسؤولون عن المجتمع الذي يعيشون فيه. وبذلك تصلح الأحوال السياسية. إذ يبدأ العمل بتولية الأكفاء للوظائف الحكومية، وباشتراك الجميع فيها، من غير أن تحصر في فئة أو طائفة مخصوصة، بل يكون الأمر كله بيد الأمة، فتفضل الأصلح لرعاية المصالح، ويلتزم الناس القانون الذي تحميه الشريعة، وتشيع الشورى التي تتطلبها الإسلامية.

ـن الإسلام والمسلمين، لا يتم إلا بالتدريج، وبجهود علماء يشكلون جمعية توحد الله، ويتعاون أعضاؤها لتحقيق اتفاق المسلمين على محاربة الاستبداد، والعودة بالإسلام إلى أصله النقي. وتكون هذه الجمعية بزعامة العرب، لأنهم أصلح الشعوب لقيادة الجهاد في سبيل الحفاظ على مبادىء «الإسلامية» التي تتضمن المساواة والحرية والعدالة والشورى.

فالطريق الموصلة إلى الإسلامية هي انتشار الوعي، والسعي التدريجي لإعادة الإسلام إلى أصله الصحيح، وذلك بإنشاء جمعية تعلم المسلمين، وتنشر الوعي بينهم. والمعني بإقامة البديل، وبالتمهيد له، إنما هم العلماء أولاً، ثم الكافة من غير أن يستثنى من ذلك أحد.

□

□ الحواشي:

(١) للاطلاع على معنى الإسلامية، راجع بحثنا "بدائل الاستبداد في فكر الكواكبي". في مجلة "المستقبل العربي" السنة ١٤، العدد ١٥٧، آذار/مارس، ١٩٩٣، ص٣٢- ٤٤.

(*) بالأصل: تبتدأ.

(٢) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص١٦٣.

(٣) الكواكبي، أم القرى، ص١٦.

(٤) ينظر جان داية، م.س، ص١٤٩.

(٥) الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص٢٨.

(٦) المائدة ٥/٤٤.

(٧) ينظر: طبائع الاستبداد، ص٣٦و ١٢٧- ١٢٨.

(٨) طبائع الاستبداد، ص١٥١- ١٥٨.

(٩) طبائع الاستبداد، ص٢٥- ٢٦.

(١٠) م.ن، ص٤٦- ٤٨.

(١١) طبائع الاستبداد، ص١٥٧- ١٥٨.

(١٢) أم القرى، ص ١٧٥- ١٧٨. وينظر أيضاً: الطبائع، ص١٥١- ١٥٥.

(١٣) طبائع الاستبداد، ص١٥٤/١٥٥.

(**) الرعد ١١/١٣.

(١٤) أم القرى، ص٦٦- ٦٩.

(١٥) طبائع الاستبداد، ص١٥٩.

(١٦) طبائع الاستبداد، ص ٦٣.

(١٧) أم القرى، ص١٨٣- ١٨٤.

(١٨) أم القرى، ص١٩٢.

(١٩) جان داية، صحافة الكواكبي، الوثائق، ص١٤٩.

(٢٠) م.س، ص١٨٦.

(٢١) طبائع الاستبداد، ص٩٤- ١٠٠.

(٢٢) طبائع الاستبداد، ص١٠٣.

(٢٣) م.ن، ص١١٣.

(٢٤) طبائع الاستبداد، ص١٠٦.

(٢٥) م.ن، ص١١٣.

(٢٦) م.ن، ص١٠٤.

(٢٧) م.ن، ص١٤٠.

(٢٨) ينظر م.ن، ص١١٦.

(٢٩) الكواكبي، الأعمال الكاملة، طبعة ١٩٧٥، ص٢٠٨- ٢١١.

(٣٠) طبائع الاستبداد، ص١٤٠.

(٣١) م.ن، ص١٤٤.

(٣٢) م.ن، ص١٤٥.

(٣٤) طبائع الاستبداد، ص١٥٢.

(٣٥) ينظر: م.ن، ص١٥٣- ١٥٥.

(٣٦) م.ن، ص.ن.

(٣٧) أم القرى، ص١٧.

(٣٨) ينظر: طبائع الاستبداد، ص١٥٥- ١٥٧.

(٣٩) الكواكبي، الأعمال الكاملة، ط١٩٧٥، ص٢٤٣.

(٤٠) ينظر: أم القرى، ص٧٠- ٧٧.

(٤١) م.ن، ص٢٥.

(٤٢) طبائع الاستبداد، ص٥١. ينظر: م.ن، ص٣٣- ٣٤.

(٤٣) أم القرى، ص١٣.

(٤٤) م.ن، ص١١٥. ينظر: م.ن، ص١٥٥.

(٤٥) أم القرى، ص٥٥.

(٤٦) طبائع الاستبداد، ص٣٦.

(٤٧) ينظر: م.ن، ص١١٨- ١٢٠.

(٤٨) أم القرى، ص١٧.

(٤٩) طبائع الاستبداد، ص١٣٣.

(٥٠) م.س، ص٤.

(٥١) ينظر: م.ن، ص٩- ٢٥.

(٥٢) ينظر: م.ن، ص٩- ٢٥.

(٥٣) م.ن، ص٣٩.

(٥٤) ينظر: م.ن، ص٦٢- ٦٤.

(٥٥) ينظر أم القرى ص١٩١- ١٩٦.

(٥٦) ينظر: أم القرى، ص١٩٩- ٢١٨.

(٥٧) ينظر: أم القرى، ص١٩٩- ٢١٨.

(٥٨) ينظر: أم القرى، ص٢١٨- ٢٢٢.

(٥٩) م.ن، ص٢٢٤.

❑ المصادر والمراجع:

- داية، جان. صحافة الكواكبي. بيروت، مؤسسة فكر، سلسلة فجر النهضة(٣)، ط١، تموز ١٩٨٤، ٢٤٨ص.

- الكواكبي، عبد الرحمن: الأعمال الكاملة: تح محمد عمارة- بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٥، ٤٣٣ص.

- أم القرى- بيروت، دار الرائد العربي، ط٣، ١٩٨٣، ٣٥٥- أ- ك ص.

- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد: بيروت، دار القرآن الكريم، ط٣، ١٩٧٣، ١٦٠ص.

❑❑❑